

Da galder ble ulovlig. Kristenrettenes forbud mot kvinnelig legekunst

Med følgene for kjønnsideal og statusbelagte kvinneroller



Marianne Pahle

Masteravhandling

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Oslo 2008

Da galder ble ulovlig. Kristenrettenes forbud mot kvinnelig legekunst

Med følgene for kjønnsideal og statusbelagte kvinneroller

Marianne Pahle

Masteravhandling
Institutt for lingvistiske og nordiske studier
Det humanistiske fakultet
Universitetet i Oslo 2008

Påskjønnelse

Jeg ønsker å takke min veileder Gro Steinsland for hennes konstruktive og inspirerende rettleiding i arbeidet med masteroppgaven. Hun er en mentor i ordets rette forstand, en sjenerøs rådgiver. Arkitekt Ingvar Mikkelsen har hjulpet meg med enkelte oversettelser fra islandsk til norsk og tipset meg om nyttig faglitteratur, jeg skylder ham en stor takk for det. Medstudenter og lærere ved ILN har gitt gode råd på veien. Ikke minst har jeg hatt solide støttespillere på hjemmefronten, dere vet selv hvem dere er.

Bekkestua 8/11-08

Marianne Pahle

Illustrasjonen på forsiden: *Kvinne som sanker legende urter*. Italiensk manuskript fra det 15. århundre. Kunnskap om legeurtenes bruksområder gikk i arv fra mor til datter.

Kilde: Gunnes 1985: 100 (se Bibliografien).

Innhold

1. Innledende kapittel.....	8
1.1 Innledning med presentasjon av problemstillingen.....	8
1.2 Begrepsklargjøring og språklige betegnelser.....	9
1.2.1 <i>Galdr</i>	9
1.2.2 Trolldom.....	10
1.2.3 Magi.....	10
1.2.4 Runemagi.....	12
1.2.5 <i>Seiðr</i>	12
1.2.6 Samisk sjamanisme.....	13
2. Teori og Metode.....	14
2.1 Tidligere forskning/Teoretisk ramme.....	14
2.2 Religiøs/ideologisk tankegang.....	16
2.3 Historiske teorier om sykdomsårsaker.....	17
2.3.1 Salernoskolens medisinske teori.....	17
2.3.2 Signaturlæren.....	20
2.3.3 Sykdom som straff for synder.....	20
2.3.4 Folkelige forestillinger om sykdom påført mennesket utenfra.....	21
2.4 Komparativ metode.....	22

3. Kilder	23
3.1 Kildemateriale til norrøn kvinnelig legekunst	23
3.1.1 Eldre norsk kristenrett	23
3.1.2 Islandske lover	26
3.1.3 Eddadikt	26
3.1.4 Islendingesagaer og samtidssagaer	27
3.1.5 <i>Snorre-Edda</i> og <i>Heimskringla</i>	29
3.1.6 Adam av Bremen og <i>Historia Norvegiae</i>	30
3.1.7 <i>Den islandske lægebog</i>	30
3.2 Kilder til samisk sjamanisme	30
3.2.1 Ulike primære kilder	31
3.2.1.1 Runebommen	31
3.2.2 Etterreformatoriske kilder (sekundære kilder)	32
3.2.2.1 Kildekritikk	33
4. Tematisk drøfting	34
4.1 Kvinnelige spesialister i legekunst i tidlig skandinavisk middelalder	34
4.1.1 Mytologisk legitimering	34
4.1.2 Den overnaturlige visdommens rituelle og praktiske sider	36
4.1.3 Karakterfaste, kvinnelige sårleger med godt håndlag og kunnskap om botanikk	38
4.1.4 Jón Steffensens fortolkning av <i>Kormáks</i> kenninger	42
4.1.5 Kvinneideal og synet på valkyrier i den norrøne kulturen	44
4.1.5.1 Mangfold av kvinneroller før religionsskiftet	46
4.1.5.2 Hva skjer med dette mangfoldet etter religionsskiftet?	47
4.1.6 Legekunst ved kvinnesykdommer, fødselshjelp og seksualitet	49
4.1.6.1 Barselgrøt/Disegrøt/Nornegrøt	53

4.1.6.2 Amuletter og magiske formularer.....	54
4.1.6.3 Medisinhistoriske konsekvenser av religionsskiftet på Island.....	58
4.1.7 Gudrúns klagesang og glemselens magiske drikk.....	60
4.1.8 Hallgjerd Hoskuldsdotters karaktertrekk – et eksempel på bruk av medisinsk lærdom i <i>Njáls saga</i>	61
5. Marginale kvinneskikkelser i legeskunsten.....	63
5.1 Kvinnelige representanter for seid og samisk sjamanisme.....	63
5.2 Volvens spesialiserte rollemodell.....	63
5.2.1 Normative forventninger versus volverollen.....	66
5.2.2 Seid i ondt henseende.....	66
5.2.2.1 Gand og hamferd i norrøne tekster.....	68
5.2.3 Hva kan det arkeologiske materialet tilføre vår viten om magi generelt og volven spesielt?.....	70
5.3 Seid versus samisk sjamanisme.....	72
5.3.1 Hva forteller <i>Historia Norvegiae</i> ?.....	72
5.3.1.1 Oppfattelsen av sykdom i gammel samisk tradisjon og behandlingen av den.....	73
5.3.2 Kvinnelige noaidier fantes de?.....	74
5.3.2.1 Kildegrunnlag for Myrhaugs påstand.....	75
6. Avrunding med konklusjon.....	78
6.1 Semiotikk igjen.....	78
6.1.1 Senere kritikk av strukturalistisk kjønnsforståelse.....	78
6.1.2 Arkeologen Liv Helga Dommasnes' syn på <i>gender</i> i den norrøne kulturen.....	78
6.1.2.1 Konkluderende bemerkninger.....	79

Bibliografi	81
Kilder	81
Faglitteratur	83
Illustrasjoner	89

1. Innledende kapittel

1.1 Innledning med presentasjon av problemstillingen

Forholdet mellom normer og praksis er historisk interessant. I hvilken grad virket menns og særlig kirkens oppfatninger av kvinner, ideologisk og normativt, inn på kvinners arbeidsmessige plass i viking- og middelaldersamfunnet? Hva innebar normative begrensninger i praksis? Som følge av kristendommens innføring ble enkelte områder av tradisjonelt kvinnearbeid eksempelvis legekunst, forbudt. I lovs form ble norrøne kvinners medisinske kompetanse innskrenket, ulovliggjort og kriminalisert av konge og kirke.

Kristendommen ble innført som en ny lov, knesatt av konge og biskop. I Norge skjedde dette i Olav Haraldsson regjeringstid (1016-1028).¹ Den første kristenretten ble trolig vedtatt på Mostertinget i 1022/24 og gikk senere inn i de eldste lagene av *Gulatingssloven* (for Vestlandet), *Frostatingsloven* (Trøndelag), *Eidsivatingssloven* (midt i Østlandsregionen) og *Borgartingsloven* (Sarpsborg). Alt som angikk kristentro, kirker og gudsforhold ble samlet i en egen bolk av loven kalt ”kristenretten”. Den definerte hva som var kristent og hva som var hedensk, og fastsatte straffen for brudd på reglene.² De strengeste straffebestemmelsene i landskapslovene går ut på å utrydde førkristen praksis, og blir videreført i flere redaksjoner, noe som tyder på at hedenske skikker var livskraftige i lang tid etter den offisielle kristningen.

Kap. 28 i *Den Eldre Gulatingssloven* tar opp forbudet mot å høre på spådom (norrønt *spár*) og trolldomssanger (norrønt *galdrar*), herunder vonde gjerninger eller trolldomskunster (norrønt *gerningar*) og straffeutmålingen ved brudd på denne loven. Forbudet gjelder både menn og kvinner.³ Sentralt i opuset mitt er kvinners bruk av galder i medisinsk øyemed, en praksis med sterk overlevelsessevne inn i kristen tid. Dette fremgår av den yngre lovrevisjonen utført i kong Magnus Erlingssons regjeringstid (1161-84), også kalt *Magnus-tekst*.⁴

Galder var en viktig overnaturlig komponent i kvinnelig legekunst på norrønt område, både førkristne kvinner og kvinnelige samiske noaidier gjorde bruk av trolldomssanger. Dette handlingsmønsteret synes å åpne opp for kriminalisering av andre statusbelagte kvinneroller.

¹ Sigurðsson 2003: 96-97.

² Steinsland 2000: 36.

³ Her benytter jeg Erik Simensens oversettelse av Kristenretten i *Den Eldre Gulatingsslova* fra 1994, i Steinsland 2004: 3-4, 30-32 og 341.

⁴ *Gulatingssloven* er overlevert som en blanding av eldre rett, tilskrevet Olav den hellige og yngre rett, tilskrevet kong Magnus Erlingsson. Denne blandingen fremgår klart i kristenretten, der Olavs-teksten er fra den eldste perioden i følge Rindal 2004: 112. Rindal nevner samme sted hovedhåndskriftet av loven, *E donatione variorum nr. 137 4to* i Det kongelige bibliotek i København, med forenklet betegnelse *DonVar 137 4to* fra ca. 1250, som inneholder både Olavs- og Magnus-tekst og som er det mest fullstendige håndskriftet.

Jeg vil derfor bygge opp denne avhandlingens hypotese rundt visse antatte forhold; at kvinner trolig har drevet med legegjerninger fra forhistorisk tid.⁵ Syke og sårete har blitt brakt til dem, og de har leget sår, pleiet og helbredet de syke og i generasjoner høstet erfaringer på området, en type folkemedisinsk empiri. Dette kvinnearbeidet tilhørte den hjemlige sfære, da norrøne kvinner rådet *innan stokks*, i hjemmet og husholdningen, og har derfor ikke vært gjenstand for like stor oppmerksomhet som mennenes bedrifter. Det gjenspeiler seg i skriftlige kilder.

Materialet antyder likevel at kvinner spilte en mye viktigere rolle når det dreier seg om legegjerninger i førkristen tid enn i kristen tid, et forhold kriminaliseringen av kvinnelig legekunst etter kristningen bekrefter.

Med dette som arbeidshypotese setter jeg tidsrammen for avhandlingen min til vikingtid ca. år 800-1050 og middelalder fra ca. 1050-1300. Geografisk er prosjektet hovedsakelig avgrenset til Norge og Island, med noen sammenlignende "sveip" til antikkens legeskoler, der det faller naturlig. Samisk territorium i norrøn tid har i forhold til gjenstandsmaterialet, lov materialet og kildematerialet forøvrig stor geografisk spredning i Norge, derfor tar jeg også med den kvinnelige samiske noaidien for hennes legekunst hører naturlig hjemme her.

1.2 Begrepsklargjøring og språklige betegnelser

Kilder og faglitteratur jeg vil benytte bruker mange ulike termer, og jeg vil derfor redegjøre for hvilke definisjoner av faguttrykk eller betegnelser jeg legger til grunn for arbeidet mitt, slik at sammenhengen fremstilles på en klar måte.

1.2.1 *Galdr*

Norrønfilologen Else Mundal og religionshistorikeren Gro Steinsland definerer galder som: "det tekniske uttrykket for en sang med magisk kraft" og omtaler galderen som et "vesentlig element i seiden". Galderens sentrale betydning i denne formen for magi: "blir også bekreftet av at ordet i senere middelalderkilder blir benyttet om trolldom generelt."⁶ Steinsland tilføyer at denne mystiske sangen kan forløse krefter og gjøre andre virkelighetssfærer tilgjengelige. Tonelaget kan ha skapt en følelse av uhygge, og gitt inntrykk av at sangeren var i transe. Som meget gammel magisk poesiform har galderen et eget

⁵ Jeg definerer "forhistorisk tid" som tiden før bevarte skriftlige opptegnelser ble gjort og før en nøyaktig kalender gjorde det mulig å nedtegne begivenheter i riktig kronologisk rekkefølge. Forhistorisk tid i Norden varer helt til kristendommen ble innført ca. 1000 e.Kr. Gjenstandsmaterialet vil i den sammenheng være kilder til norrøn og samisk praksis.

⁶ Mundal/Steinsland 1989: 100.

versemål *galdralag*, kjennetegnet av suggerende gjentakelser. Galder ble fremført i et høyt, skingrende tonelag, trolig både av *galdrakona* og *galdramaðr* i bestemte sammenhenger.⁷

1.2.2 Trolldom

Når Kapittel 28 i *Gulatingsloven* omtaler forbudet mot ”trolldomssanger”, ser jeg nødvendigheten av å forstå hva begrepet trolldom innebærer. *Kulturhistorisk leksikon* definerer trolldom som en påvirkning av naturens gang: ”ved hjelp av spesielle overnaturlige evner el. midler.” Disse evnene gir tilgang til å samarbeide med; ”el. makt over, overnaturlige vesener el. krefter som er i stand til å utføre ting vanlige mennesker ikke kan.” Troen på slike, oftest usynlige, vesener eller krefter er universell, også troen på: ”at visse mennesker har evnen til å få kontakt el. makt over dem.”⁸ Jfr. *magi* nedenfor. Trolldom av alle slags kalles med en norrøn betegnelse for *fjølkyngi*. Personen som utfører trolldom kalles *fjolkunnigr* (eg. ”svært kyndig”). Norrøn trolldom har flere former, relevant for temaet er *galder*, *magi* herunder *runemagi*, *samisk sjamanisme* og *seid*.

Jeg utelater ikke begrepet *gand*, men påpeker at nyere forskning ved norrønfilologen Eldar Heide ikke finner belegg for at *gand* var en form for trolldom i eldre tid, og han begrunner denne med at middelalderkildene bruker *gand* hovedsakelig om sjelen eller hjelpeåndene en trolldomskyndig sender ut. En slik utsending var kjernen i en bestemt type trolldom, men *gand* i seg selv representerer ikke trolldom. *Gand* tillegges trolldom første gang i en skriftlig kilde på 1600-tallet, og er senere blitt enerådende som fortolkning, noe som kan forvirre.⁹ Eksempler på medisinsk *magi* i kildene, som har til hensikt å skade eller drepe, vender jeg tilbake til senere i drøftingen. Likevel anser jeg ”vonde gjerninger” som en egen form for trolldom, og som er uforenlig med betydningen jeg tillegger legekunst eller medisinsk *magi* i denne avhandlingen. Jeg tillegger dette kvinnelige kompetanseområdet en legende og lindrende karakter.

1.2.3 Magi

Magi (av gresk *magos*, ”mager”, medisk eller persisk prest) kan i faglitteraturen bli brukt synonymt med ”trolldom”, noe som kan distrahere. I drøftingen min bruker jeg ulike former for *magi* i forbindelse med kvinnelig legekunst, for eksempel ved sårbehandling og ved

⁷ Steinsland 2005: 185 og 318.

⁸ *KLNM* s.v. 1974: 657. Kirken fordømmer sterkt trolldom, for den som tilber eller forsøker å påvirke overnaturlige makter gir seg i djevelens vold og er en fortapt sjel. Her bygger kirken på ulike tekststeder i Mosebøkene i G.T.: Ex. 22,18 ”En trollkvinne skal du ikke la leve”, Lev. 19,26 og 31; 20,6 og 27; Deut. 18,10 ff.

⁹ Heide 2006: 1.

fødsler. På spørsmålet om hva magi er finner jeg derfor mest hensiktsmessig og treffende å benytte religionshistorikerne Per Kværne og Kari Vogts religionsvitenskapelige definisjon:

”...ord eller handlinger av mer eller mindre utpreget rituell art som tar sikte på en umiddelbar (overnaturlig) påvirkning av naturfenomener, dyr eller mennesker, deres eiendeler eller livsgrunnlag. Magiske handlinger kan utføres åpenlyst og med samfunnets godkjennelse (hvit magi) eller i det skjulte og med destruktive hensikter (svart magi). Videre kan magiske ord og handlinger tenkes å virke automatisk, ved sin iboende kraft, eller det forutsettes at bestemte guddommer eller åndsvesener utretter det resultat man ønsker, og at magikerens rolle er å påkalle eventuelt betvinge disse vesener.”¹⁰

I forskningshistorien har termene religion og magi blitt ivrig diskutert. Magi er per definisjon virkningsfulle, ritualiserte handlinger. Kunnskapen og teknikken bak disse kraftfulle handlingene virker uten gudenes hjelp. Religion derimot inneholder alltid et element av underkastelse i forhold til guder og makter. Menneskene erkjenner behovet for gudenes hjelp i vanskelige situasjoner. Likevel innfrir ikke gudene alltid våre ønsker, som vi uttrykker i riter og kult. Religion og magi blandes derfor ofte med hverandre i praksis, og det er vanskelig å trekke klare grenser mellom fenomenene.

Praksisdimensjonen innebærer at religion ikke bare er en teoretisk størrelse, men noe menneskene forholder seg aktivt til i form av ritualer. Innenfor temaet mitt blandes religiøse og magiske ritualer, det betyr ikke at det er et entydig forhold mellom ritualene og virkeligheten utenfor dem, eksempelvis har norrøn seid og samisk sjamanisme fellestrekk men også ulikheter. Likevel sier praksisen indirekte eller direkte hvordan mennesker forholder seg til hverandre og hvordan de skal forstå sine liv eller sine handlinger, det er en slags kommunikasjon mellom ritualene og virkeligheten.

Magi kan tolkes som et sosialt fenomen, og dens rolle og betydning endrer seg i ulike samfunn; eksempelvis hva ett samfunn karakteriserer som ”magi” vil et annet kalle ”religion”, og et tredje kanskje ”vitenskap”. I denne avhandlingens norrøne kontekst erstatter jeg ”vitenskap” med ”kvinnelig legekunst”, og begrenser derfor magi til å omfatte medisin og alle dens implikasjoner i et tidlig skandinavisk middelalderlandskap.

Som et begrep er magi nyttig for meg når jeg skal analysere galder, fordi galder er forbundet med magi, noe både kvinnelige religiøse og medisinske spesialister benyttet i sin praksis. Avhandlingen min dreier seg likevel hovedsakelig om den åpenlyse magien, som kvinner per definisjon i kraft av sin kunnskap utførte i førkristen tid, og som det norrøne samfunnet godkjente og verdsatte. Kvinner vil her utgjøre både subjekt og objekt. Anvendelse

¹⁰ Kværne/Vogt 2002: 235-236.

av tradisjonell kvinnelig legekunst blir imidlertid i kristen middelalder gjenstand for samfunnets restriksjoner, og dette tidligere kvinnedominerte området demonisert.

1.2.4 Runemagi

Runemagi blir også benyttet i medisinsk magi, eddadiktet *Sigrdrífumál* er et eksempel på dette, slik det fremgår av strofene 9 og 11. I den senere drøftingen min er det en form for ”runekunnskap” som påkalles, trolig en ekspertise uttrykket med hjelp av runer. Elementer både fra seid, galder og runemagi går igjen også i enkelte strofer av eddadiktet *Hávamál*. I de åtte dunkle strofene 138-145 i *Hávamál* som omtales som *Rúnatal*, er temaet runer, riter og myter i tilknytning til guden Odins frivillige martyrium, der han lar seg henge og pines i et tre for å øke sin visdom og religiøse makt. Runekunnskapen Odin tilegner seg, er gjerne tolket som at runene blir gitt menneskene av gudene, og deres viktigste funksjon er knyttet til førkristen kult.¹¹ Runologen Terje Spurkland påpeker at det norrøne *rúnar* kan ha ulike betydninger, ikke nødvendigvis som skrifttegn, for de er knyttet til økt kunnskap og galder i senere strofer i *Hávamál*. I den sammenhengen kan det tolkes som at Odin erhverver seg ”hemmelig kunnskap”, eller visdom.¹² Magi kan derfor uttrykkes ved hjelp av runer, likeledes ”kan skrift også få en kultisk funksjon i kraft av hva man kan uttrykke med den”.¹³ Med bakgrunn i ovenstående definisjoner kan det argumenteres for at runers funksjon trolig kunne være magisk uten å knyttes til religion, samtidig kunne runer tildeles en kultisk funksjon uten nødvendigvis å innebære at de var magiske.

1.2.5 Seiðr

Seiden med den norrøne betegnelsen *seiðr* er en spesiell form for rituell trolldom eller magi, assosiert med guden Odin. Strofene 138-141 i eddadiktet *Hávamál* kan hentyde til en slik rituell erfaring, en slags innvielse som har medført smerte og ekstase. I så fall er det seid og sjamanistisk praksis det dreier seg om.¹⁴

Seid ble benyttet for å oppnå makt over mennesker eller hendelsesforløp, for å verne og hjelpe, for å oppnå kontakt med ulike makter og for å innhente kunnskap om fremtiden, såkalt divinatorisk seid. *Volven* (avledet av *völur* ”rund stav” med betydningen ”stavbærerske”), den kvinnelige norrøne spesialisten på seid, kunne opptre som profesjonell magiker på vegne av en gruppe, i skriftlige kilder vanligvis av rent private årsaker eller på vegne av en

¹¹ Spurkland 2001: 24.

¹² Ibid: 24.

¹³ Ibid: 25.

¹⁴ Steinsland 2005: 103.

oppdragsgiver med sine private beveggrunner.¹⁵ Den kvinnelige eller mannlige seidspecialisten stod likevel gjerne i kontrast til offentlig kult, ledet av godkjente autoritetspersoner som opprettholdt orden i samfunnet. Hun/han tilhørte randsonen i samfunnet fordi seiden var et marginalt fenomen, og seidutøverne var derfor fryktet og sett ned på, men også respektert. For i krisetider nyttiggjorde samfunnet kunnskapene deres, og seiden kunne da få status av offentlig kultutøvelse. Steinsland påpeker at seid primært har vært et kvinnedominert kunnskapsområde, der volven hadde en spesialisert rolle i samfunnet og i mytologien.¹⁶

Seid har i kildene gjerne en magisk karakter, fordi utøveren med de norrøne betegnelse *völva*, *seiðkona*, *seiðmaðr* eller *seiðberandi*, forsøker å tvinge sin vilje gjennom med ulike formål. Kristenrettenes forbud mot bruk av magiske handlinger og gjenstander for å påvirke helsetilstanden hos et menneske i positiv eller negativ retning, har mange elementer som inngår i seiden. Likevel brukes ikke de norrøne termene *seiðr* og *seiða* i de norske og islandske kristenrettene. Hvorfor lovene utelater disse kan bero på et ønske om å signalisere en moralsk fordømmelse. De negativt ladede termene *fordæðuskapr*, *gerningar*, *fjölkyngi* og *galdr* er vanlige betegnelser på trolldom i lovene og kan bekrefte denne antagelsen.¹⁷

1.2.6 Samisk sjamanisme

Samene har hatt, og har også i vår tid, religiøse spesialister. Dette er et fellestrekk med andre circumpolære urbefolkninger, og for øvrig globalt, kalt *sjamanisme*. Religionshistorikeren Brita Pollan skriver om begrepet: ”Sjamanisme er ikke en religion, men en religiøs praksis forbundet med en bestemt måte å kontakte oversanselige virkelighetsplan på for å avhjelpe forskjellige krisetilstander”¹⁸. I gammel samisk kontekst ble denne praksisen utført av *noaidien* (avledet fra ur-finsk-ugrisk tid) og den kraft han/hun forvaltet. De kvinnelige noaidiene ble for øvrig oppfattet som sterkere enn de mannlige.¹⁹

De norrøne kildene skiller ikke det samiske folket geografisk. Enten de er sørfra eller nordfra omtales de som *finner* (et par steder brukes betegnelsen *lappir*). Likevel vil den geografiske tilhørigheten ofte fremgå av konteksten i kildene.²⁰ Den tyske historieskriveren *Adam av Bremen* (ca. 1040-85) snakker om fremmedartete *finner* kjent for okkulte evner, og dette folkeslaget lever i de avsidesliggende, nordlige regioner i Norge:

¹⁵ Mundal/Steinsland 1989: 99.

¹⁶ Steinsland 2005: 308.

¹⁷ Mundal/Steinsland 1989: 101.

¹⁸ Pollan 1993: 175.

¹⁹ *KLNM* 1970: 10.

²⁰ Mundal 2003: 1.

"[...] those who are removed beyond the arctic tract along the ocean. These people, it is said, are to this day so superior in the magic arts or incantations that they profess to know what every one is doing the world over [...] and do much else of which one reads in the Scriptures about magicians. All this is easy for them through practice. I have heard that women grow beards in the extremely rough alps of that region and that the men live in the woods, rarely exposing themselves to sight".²¹

Samiske kvinner og menn er mestere både i bruken av magi og galder, og er kyndige i mye annen "trolldom" som beskrevet i Bibelen, hevder denne geistlige kilden. Hvilken praksis, som Adam refererer til, falt inn under kvinnelige noaidiers ansvarsområde? Og hvorfor ble den kriminalisert av kristenrettene? Dette vender jeg tilbake til i kapittel 5.

2. Teori og metode

2.1 Tidligere forskning / Teoretisk ramme

Tverrfaglighet og sammenlignende metode vil ligge til grunn for min avhandling. En form for sammenlignende religionshistoriske studier fantes i kretsen rundt den moderne sosiologiens grunnlegger Emile Durkheim (1858-1917). Antropologer og religionshistorikere satte studiet av religion i forbindelse med samfunnet og dets mekanismer. Durkheim skrev *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, der han forsøkte å vise hvordan religion som et sosialt fenomen oppstod i samfunnet og inngikk i samfunnets selvbevarende mekanisme. Religionens "funksjon" var blitt vesentlig innen teoridannelsen i det tyvende århundre, i motsetning til evolusjonismens søken etter religionens "opprinnelse" i århundret før. Marcel Mauss (1872-1950) i samarbeid med Henri Hubert (1872-1927) tilførte forskningen mønsterdannende komparative studier i en undersøkelse av offeret (1899) og i en avhandling om magi (1902). Forskningen deres dreide seg om holdninger og sinnelag hos guder og mennesker. Hubert og Mauss studerte disse handlingene i lys av "kollektive forestillinger", som et samfunn er enig i. Slik ble religiøse handlinger logisk fremstilt i et nytt perspektiv, som kollektivt og kulturelt meningsfull praksis, ikke som ett eller flere individers resonnementer.

Sammenlignbarhet krever tverrkulturelle religiøse uttrykk, i form av abstrakt begrepsdannelse. Forskernes sosiologiske orientering, spørsmålet om offerets eller magiens

²¹ Adam av *Bremens Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* forfattet 1072-75, i (Ed) Tschan, Francis J. & Reuter, Timothy engelsk oversettelse 2002: 212. Jfr. *Harald Hårfagres saga*, kap. (32) og 33, der Gunhild lærer trolldom av to finner. De trollmenn Gunhild var i lære hos kunne med sitt blikk få jorden til å snu seg og levende vesener til å falle døde ned. Den alminnelige forestilling om trollfolks farlige øyne er overført på samene.

sosiale innhold og funksjon, åpnet for et *synkront* (samtidig) studium av religion, som etter hvert fortrenget evolusjonismens *diakrone* (historiske) oppbygging.²² Komparative studier gir derfor historiske studier perspektiv, og blir et redskap til bedre å forstå de enkelte religioner og deres historie.

I sitt forsøk på sosiologisk teoridannelse argumenterer religionssosiologen Peter Ludwig Berger (1929-) for at religion er det mest brukte og effektive instrumentet for *legitimering* (rettferdiggjørende faktor) og opprettholdelse av verden. Derfor, ved overgangen til katolsk kristendom, ble en ny kosmisk orden opprettet, noe som tilførte ”innbyggerne” et nytt og trygt univers. Religionen refererer til et høyere meningsperspektiv og knytter den sosiale ”nomos” sammen med et hellig kosmos.²³ Berger har i følge religionshistorikeren Otto Krogseth mottatt impulser fra Durkheim- tradisjonens objektive strukturorienterte tilnærming.²⁴

Det faller naturlig for meg da å trekke inn en annen mønstergyldig tenkemåte, som ofte går på tvers av de forskjellige fagdisipliner, og som danner en forståelseshorisont for tilnærming av religion og religiøse fenomener, kalt *strukturalismen*.

Dette begrepet betegner en teori eller metode som behandler og fortolker sitt emne som en ”struktur”, eller et sammenhengende system av elementer. Strukturalistisk metode har opphav i lingvistikken og forbindes med sveitseren Ferdinand de Saussure (1857-1916). Strukturell lingvistikk fastslår at: 1. språket er et tegnsystem bestående av a) tegn (*signifiant*) og b) det som betegnes (*signifié*) og 2. forholdet mellom disse er tilfeldig (arbitrært). Forholdet mellom tegnet (ordet eller lyden) og det som betegnes (konseptet eller gjenstanden) er derfor *relasjonelt*, dvs. at tegnets meningsinnhold bestemmes av forholdet til andre tegn og til sist av tegnsystemet som helhet. Strukturalismen skiller mellom systemets *struktur* (språket) og *anvendelsen* av dette systemet (talen).²⁵

Kulturteoretikeren Terry Eagleton hevder at det viktigste aspektet ved tegnet (*signifiant*) er ikke dets mening (referent), men tegnets ulikhet med andre tegn (*signifianter*).²⁶ Fokuset på ulikheten, eller motsetningen mellom tegn, ble essensen i strukturalismen. Strukturalismen bruker denne lingvistiske teorien på alle objekter og aktiviteter. Derfor kan strukturalistisk perspektiv på kvinner bli karakterisert som et syn på kvinnelig sosialt kjønn som den binære motsetningen til mannlig sosialt kjønn, men også at mannen blir sett på som dominerende

²² Sørensen (1994) 2000: 15-16.

²³ Berger (1993) 1997: kap.2.

²⁴ Ibid: Innledningstekst ved Otto Krogseth: x.

²⁵ www.storenorskeleksikon.no: 11.05.2006.

²⁶ Eagleton 1983: 96-97.

overfor kvinnen. I et mannsdominert samfunn er mannen grunnvullen/basis, og kvinnen er den ”andre”, dvs. alt utelukket fra mannen.²⁷

Det er en risiko for å lete etter moderne likhetsidealer mellom de ”sosiale kjønn” (svarende til *gender* på engelsk) i en middelalderkontekst. Jeg vil imidlertid benytte denne strukturalistiske kjønnsteorien, med referanse til filologen Ferdinand de Saussures semiotiske teori om tegn.

Historikeren Eileen Power hevder at kvinners stilling ofte er betraktet som en test, med hvilken en tidsalders- eller et lands sivilisasjon kan bli bedømt.²⁸ Motsetningsforholdet mellom sosiale kjønn i middelalderen, der kvinneundertrykkelse var ideologisk og normativt fundamentert, kan bli vanskelig å evaluere, fordi enhver tidsalder har egne kriterier for kvinners stilling. Deres stilling i denne avhandlingen bør derfor sees i relasjon til normative, religiøst/ideologiske og sosiale forhold, og ikke minst medisinsk forståelse.

2.2 Religiøs/ideologisk tankegang

Det kristne synet på biologisk ulikhet mellom kjønnene, som blir uttrykt i den kristne skapelsesmyten (antropogonien), og som ble ”vitenskapelig” grunngitt med Aristoteles biologiske teorier i den skolastiske tenkningen på 1200-tallet, var svært ulik den norrøne antropogonimyten.²⁹ I eddadiktet *Voluspá* fremgår det at urmenneskeparret Ask og Embla ble skapt samtidig, og de to kjønnene får nøyaktig de samme egenskapene av gudene.³⁰ Her er ingen over- eller underordning i forholdet mellom Ask og Embla, i motsetning til Bibelens syn på Adam og Eva i Skapelsesberetningen i 1. Mosebok 1,26-27 a: ”La oss gjøre mennesket i vårt bilde, etter vår lignelse... Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det”. Teksten tolkes sammen med beretningen i 1. Mos 2,7 og 18-23, skapelsen av mønstermennesket Adam og hans kvinnelige medhjelp, slik Paulus gjør i 1. Kor. 11,7-9: ”En mann derimot skal ikke dekke sitt hode, for han er guds bilde og ære, men kvinnen er mannens ære. For mannen stammer ikke fra kvinnen, men kvinnen fra mannen. Mannen ble heller ikke skapt for kvinnen, men kvinnen på grunn av mannen”. Teologen Kari Elisabeth Børresen hevder at på det grunnlaget blir patriarkalsk kjønnshierarki normativt, fordi det blir tolket som skapergitt. ”Evas eksistensberettigelse er å være Adams underordnede hustru.

²⁷ Eagleton 1983: 132.

²⁸ Power 1975: 9.

²⁹ Mundal 1999: 74 og 76-77. Kirkens syn på kvinnen som fra naturens side mindreverdige sammenlignet med mannen, ble systematisert og ”vitenskapelig” belagt ved bruk av Aristoteles biologiske teorier. Av disse teoriene går det frem at kvinnen er en mislykket mann og utrustet med en svakere karakter og åndelig kapasitet, som følge av sitt biologiske kjønn.

³⁰ *Voluspá* 1999: 14 strofe 17 og 18.

Adam er det primære menneske og derfor Gudbilledlig. Eva er sekundær og følgelig ikke skapt i Guds bilde”.³¹ Den norrøne antropogonimyten stemmer overens med den norrøne kulturens forholdsvis sidestilling av den frie mann og kvinne. Ved religionsskiftet blir en ny ideologisk tankegang vedrørende kjønnetes gjensidige forhold med makt innført, og i løpet av ganske kort tid forventes fra makteliten, - konge og kirke-, en mentalitetsendring når det gjelder sosialiserte kjønnsroller. Naturlig nok kom de nye påbudene til å gripe sterkt inn i begge kjønns livsførsel. I dette prosjektet er imidlertid fokus på kvinner.

Middelalderhistoriker Ingvild Øye hevder at: ”Middelaldersamfunnets syn på kvinner var forankret i mer eller mindre bevisste kollektive holdninger – en mentalitet -, men kunne også ha karakter av mer bevisste, nærmest systematiske normer”.³² Jeg må derfor gå til juridiske strukturer for å kunne tolke kildene til kvinners rettsstilling. Samtidig kan religionssosiologi forklare kollektive holdninger i religionsskiftet. Jevnfør teorien ovenfor.

2.3 Historiske teorier om sykdomsårsaker

Ved siden av den akademiske medisin fantes også en folkelig legekunst basert på praktisk erfaring, kjennskap til forskjellige urter – en lang rekke medisinske urter er omtalt i folkelig tradisjon – og sårbehandling. For å få frem et komparativt perspektiv og et kulturhistorisk bilde av kvinnelig legekunst i norrøn tid, bygger min drøftelse på fire historiske teorier om sykdomsårsaker. Teoriene formet og preget praktisk omsorgsarbeid og omtales i skriftlige middelalderkilder, der det refereres til:

1. Den såkalte skolemedisinen kjent i Norden som Salernoskolen, som var antikkens lære.
2. Signaturlæren.
3. Kristendommens syn på sykdom som straff for synder.
4. Folkelige forestillinger om sykdom påført mennesket utenfra fra fiendtlige mennesker eller overnaturlige makter.

2.3.1 Salernoskolens medisinske teori

Salerno var det eldste europeiske universitet i middelalderen. Det var i hovedsak en legeskole, en spesialitet utviklet på grunn av sin beliggenhet i Sør- Italia og nært arabiskdominerte Sicilia med muslimsk medisinsk ekspertise. Undervisning er kjent herfra allerede på 800-tallet og skolen hadde sin blomstringstid på 1100- og 1200-tallet. Salernoskolen var imidlertid ikke tilknyttet kirken slik medisinen ofte var på den tiden, og som verdslig institusjon var

³¹ Børresen 1985: 89.

³² Øye 1999: 80.

undervisning og forskning helt uten religiøs innflytelse. Dette forhold rekrutterte lærere og elever av ulik nasjonalitet og kulturell tilhørighet, også kvinner. Middelalderhistorikeren Nanna Damsholt (1935-) refererer til den kvinnelige legen fra Salerno *Trotula* (11. århundret) og hennes anvisninger på hvordan en kvinne kan skjule at hun har mistet sin jomfrudom.³³ Sitatet tar jeg ikke med her, men det illustrerer bruk av urtemedisin, remedier for hånden, og ikke minst kvinners praktiske sans i vanskelige situasjoner.

Undervisningen ved Salernoskolen var regulert med lovbestemmelser og eksamenskrav, tilsynelatende forut for sin samtid.³⁴ Leger utdannet ved Salernoskolen utøvde høy medisinsk standard³⁵ og kunne derfor vise til gode resultater. Mange viktige medisinske skrifter stammer fra denne skolen, for eksempel det populærmedisinske helsediktet *Regimen sanitatis Salerni*.³⁶ Den danske legen og Roskilde-kannik *Henrik Harpestrengs* (d. 1244) skriftlige verker bærer preg av Salernoskolens lære.³⁷ Mundal påpeker imidlertid at Salernoskolens syn på sykdom i liten grad reflekteres i den norrøne middelalderlitteraturen, bortsett fra legebøkene, men årelating omtales noen steder i kongesagaer, bispesagaer, islandske annaler og i norske lover.³⁸

Jeg benytter en del medisinhistorisk faglitteratur, der Salernoskolens lære og metodikk blir omtalt i norrøn kontekst.

Salernoskolen bygger på antikkens greske lære om de fire kroppsvæskene og deres betydning for sunnhet og sykdom, den såkalte *humoralpatologien*. Den tar for seg de fire *humores*, væskene.³⁹ Sunnhet var i følge teorien om de fire elementer avhengig av den rette balanse mellom væskene i kroppen. Det var fire slike væsker: blod, slim, gul galle og svart galle. Væskene tilsvarte de fire elementene luft, ild, jord og vann og relaterte seg til hjerte,

³³ Cap. 45. De virginitate restituenda sophistice. (Om genskabelse af jomfrudom på udspekuleret vis), *Collectio Salernitana* publicati a cura di Salvatore de Renzi, Tomo Quarto, Napoli, 1856, s. 23-24. Oversettelse ved Nanna Damsholt i Damsholt 1999: 108.

³⁴ *Liber Herbarum* av *Henrik Harpestreng*. Forord ved Karen Dreyer Jørgensen 1988: 13.

³⁵ En islandsk reisehåndbok for pilegrimer fra omkring 1150 forteller om Salerno som stedet for de beste leger. Her refererer Reichborn-Kjennerud (1936) 1985: 21 og 296 til *Alfræði íslenzk* ved Kr. Kålund, Kbh. 1908, I, s.19. Reichborn-Kjennerud påpeker samme sted at legebøker, som vi har fra sagatid og senmiddelalder, er mest oversettelser eller bearbeidelser av salernitanske legeskrifter, og sagaenes fortellinger om kirurgisk virke i Norden viser at også denne kunnskapen er kommet hit den samme vei.

³⁶ Diktet fikk stor utbredelse i datidens kjente verden. Oversatt til norsk utgave i 1933 av Ingjald Reichborn-Kjennerud.

³⁷ *Liber Herbarum* av *Henrik Harpestreng*. Forord ved Karen Dreyer Jørgensen 1988: 13 og 17. Harpestreng hadde tittelen magister, noe som tyder på en universitetsgrad ervervet i utlandet. På den tiden fantes ikke noe universitet i Danmark. *Harpestrengs* vitenskaplige urtebok *Liber Herbarum*, beskriver nordisk middelalders legende planter og deres virkningsområder, både i tekst og illustrasjoner.

³⁸ Mundal/Steinsland 1989: 98.

³⁹ Grambo 1994: 130 og Greer/Lewis 2005: 79. Læren ble utviklet av Hippokrates fra Kos (ca. 460- ca.377 f.Kr.) i det 5te årh. f. Kr. og var tuftet på hans naturvitenskapelige studier. Hippokrates hevdet bl.a. naturens selvlegende evne, der legens viktigste oppgave er å understøtte naturen. Denne læren ble videreført av den store romerske legen Galen(os) av Pergamum (ca. 130-200 e. Kr), som jeg underveis refererer til.

hjerne, lever og milt. Blodet var varmt og fuktig, tilsvarende luften. Slimet var kaldt og fuktig, tilsvarende vannet. Den gule gallen var varm og tørr, tilsvarende ilden. Og den svarte gallen var kald og tørr, tilsvarende jorden. Disse væskene fantes ikke i eksakt like store mengder i alle mennesker. Menneskenes temperament kunne så deles inn i fire typer avhengig av hvilken av væskene som dominerte: sangvinsk (av latin *sanguis*, som betyr ”blod”), munter og livlig; kolerisk (av gresk *kholos*, som betyr ”galle”), hissig og oppfarende; flegmatisk (av gresk *phlegma*, som betyr ”slim”), dorsk og lat; og melankolsk (av gresk *melas kholos*, som betyr ”svart galle”), dyster og tungsindig. Betegnelsene brukes fortsatt, eksempelvis når vi snakker om godt humør, selv om de færreste forbinder dem med kroppsvæsker.⁴⁰

Sykdom var et resultat av alvorlig ubalanse mellom disse væskene.⁴¹ Legens oppgave var derfor å sikre den riktige balansen mellom væskene og gripe inn ved ubalanse. Prinsippet var å ”erstatte det manglende og fjerne det overflødige”. Var det for mye av en væske, måtte legen gi medisiner med motsatte egenskaper. På denne måten søkte han/(hun?) å ”modne” de overflødige væskene, slik at de kunne tømmes ut. Uttømmingen foregikk ved bruk av ulike metoder, fremkalling av svette, oppkast, avføring og – ikke minst - årelating ved påsetting av legeigler (lat. *hirudo medicinalis*). Medisinsk la man stor vekt på å forebygge sykdom ved å oppfordre folk til å leve et sunt liv med passe mosjon og søvn og moderat spising og drikking.⁴² Humoralpatologien var derfor basert på den samme ideen om måtehold og harmonisk balanse som preget oppfatningen av universet. I behandlingen kunne legene derfor gi mange fornuftige råd om sunn livsførsel, men de hadde lite å stille opp mot virkelig alvorlige sykdommer, i særdeleshet ikke midler mot smittsomme sykdommer, slik det viste seg da byllepesten kom til Europa i 1348.⁴³ Det var nok forståelse for at sykdommen spredde seg ved kontakt med de syke, men ingen presise forestillinger om hvordan dette foregikk. Erfaringen tilsa at risikoen økte på grunn av avfall og urenslighet i gatene – en av teoriene var nemlig at sykdom skyldtes forgiftning av luften.⁴⁴ Den ytterste årsak til sykdom søkte man imidlertid i himmellegemenes bevegelser. Lege og professor i anatomi Per Holck påpeker at himmellegemene ble ansett som viktige medvirkende faktorer til menneskenes helsetilstand gjennom hele middelalderen. Jorden med sine fire elementer, ble oppfattet som verdens

⁴⁰ Grambo 1994: 126- 130.

⁴¹ Mundal/Steinsland 1989: 98 påpeker at sykdom i følge denne teorien, blir forklart med årsak i kroppen selv.

⁴² Colish 1997: 269-270. Galenos understreket betydningen av personlig hygiene for en god helse, hans medisinske og anatomiske teorier ble holdt i hevd frem til 1600-tallets vitenskapelige biologi utkonkurrerte dem, Greer/Lewis 2005: 134 og 424.

⁴³ Jónsson 1912: 54-55.

⁴⁴ Miasmeteorien (av gresk *miasma*, som egentlig betyr ”forurensning”) er et gammelt navn på smittestoff som man trodde kunne dannes i miljøet av klimaet, luft, vann eller jord og derfra overføres på individer. Dette smittestoffet kunne imidlertid ikke overføres fra person til person, se Greer/Lewis 2005: 79.

midtpunkt. Solen, månen og planetene som svevet omkring kunne derfor lett påvirke dem. Sykdommer var et direkte resultat av dette. Månen påvirket havet – det våte element – ved ebbe og flo, og kunne derfor påvirke menneskenes væsker. Likeledes bestemte solen forholdet mellom varme og kulde, og planetenes innbyrdes stillinger hadde innflytelse på væskebalansen i kroppen. Samspillet i naturen omfattet også forholdet mellom mennesker, dyr og planter, og alt skulle være i harmoni. Dette var årsaken til at plantene som ble brukt i medisinen fikk ulike egenskaper, avhengig av månefase, årstid og når på døgnet de ble plukket.⁴⁵

2.3.2 Signaturlæren

Holck hevder at ett av de sykdomsteoretiske prinsippene som i størst grad ble brukt i folkemedisinen er den såkalte ”signaturlæren”.⁴⁶ Denne medisinske teorien går ut på at man velger legemidler ut fra kjennetegn som stemmer overens med sykdommen, for eksempel guldfarget middel mot gulsott. Plantenes utseende var viktig. Systemet tar i bruk naturens egne signaler eller tegn til menneskene. 2000 år f.v.t. beskrev kineserne legeplantene og bruken av dem. Plantenes øverste deler, blomster og blad var nyttig for øvre kroppshalvdel. Eksempelvis Valmue med hodelignende form eller ”signatur” skulle hjelpe mot hodepine og epilepsi, mens mosearter, som er hårlignende planter, var bra mot håravfall. Mot urinveislidelser var nyreformede blad nyttige. Følgelig var plantenes røtter nyttige for nedre kroppshalvdel. Også plantenes lukt og smak vitnet om medisinske egenskaper og fortrinn. Plantene eller urtene skulle sås og plukkes til bestemte tider for å ha best effekt, et forhold den tyske benedikтинerinnen Hildegard av Bingen (1098- 1179) påpekte.⁴⁷

2.3.3 Sykdom som straff for synder

Mundal/Steinsland påpeker at med kristendommen kom et nytt syn på sykdom som en mulig straff for synder. Det reflekteres noen få steder i den norrøne litteraturen. I den islandske bispesagaen *Jóns saga helga* fremgår det at en kvinne ”... bar sin sykdom vel og tappert, og sa hun fortente på grunn av sine synder å tole en slik straff”.⁴⁸ Likeledes fremgår det av en

⁴⁵ Holck 1996: 18-19 og Bagge 1998, 2005: 87-94. Det norrøne manuskriptet *Kongespeilet* (norrønt *Konungs skuggsjá*, latin *Speculum regale*) fra ca. 1250 skildrer hvordan tingene hang sammen i middelalderens ordnede univers, der det er en parallell mellom *makrokosmos*, universet styrt av Gud og *mikrokosmos*, menneskekroppen. Håndskriftet fremstiller middelalderens naturforståelse, som bygget på oldtidens overleverte kunnskap.

⁴⁶ Holck 1996: 23-24. En mer folkelig betegnelse er ”Likt-mot-lik” kuren.

⁴⁷ Ibid: 20-21 refererer til Hildegards verk *Causae et curae* (*Årsaker og behandlinger*), der hun skriver ned sine kunnskaper om naturen og dens helbredende kraft.

⁴⁸ Mundal/Steinsland 1989: 98. Her bruker jeg Mundals oversettelse fra *Biskupa sögur* I, s. 197

annen biskopsaga *þorláks saga* at sinnssykdom/depresjon kan være påført av onde ånder.⁴⁹ Samme sted fortelles det om en djevelgal/besatt kvinne.⁵⁰ I middelalderens katolske kristendom gis det imidlertid rom for helbredelse fra Gud og helgener. Legedom for alle sykdommer og skader kan oppnås gjennom de troendes bønn og fromme gjerninger. Jeg vender tilbake til dette ved drøftingen av fødselshjelp på Island i tidlig norrøn middelalder.

2.3.4 Folkelige forestillinger om sykdom påført mennesket utenfra

De fleste sykdommer har sannsynligvis fortont seg uforståelige, og gitt rom for en fjerde teori om sykdom med dype røtter i det førkristne, norrøne samfunnet; oppfatningen av sykdom som et resultat av fiendtlige mennesker og overnaturlige makter.⁵¹ Mundal/Steinsland påpeker at særlig sinnssykdom og anfallsvis sykdom (epilepsi?) trolig har virket svært uforståelig, og blitt betraktet som et resultat av magi og trolldom. Logisk nok kunne da motmagi behandle sykdommen.⁵² Disse forestillingene vender jeg tilbake til senere i drøftingen min, bl.a. under kapitlet om fødselshjelp, gand og samisk sjamanisme.

Tidligere i dette kapitlet har jeg påpekt at folkelige forestillinger om sykdom og helse innebar betraktninger om sammenhengen med ytre forhold, slik som miljø, forurensing og renslighet. Disse har likevel vært mangelfulle i våre øyne. Imidlertid har nordboerne hatt hygieniske oppfatninger om for eksempel mat. Kapittel 31 i *Den Eldre Gulatingsloven* inneholder et forbud mot å spise selvdøde dyr, noe som tyder på generasjoners erfaring med konsekvensene av å spise bedervet kjøtt og fisk. Betegnelsen ”selvdødt” innebærer at dødsårsaken er ukjent, og den som beviselig er skyldig i inntak av noe uspiselig blir straffet og bøtelagt med 3 øre til biskopen, skrifte og bot til Krist. Kvinner som jo hadde ansvaret *innan stokks*, i hjemmet og husholdningen, har gjennom pleie av syke tilegnet seg en viss erfaring på området. Urten kvann (*Angelica archangelica*), som vokser naturlig i Norge, har trolig blitt brukt som legemiddel mot gift i mat og drikke.⁵³

Det faller naturlig å nevne kapittel 24 i den samme landskapsloven, der forbudet mot nært slektskap ved inngåelse av ekteskap (nærmere enn syvende ledd), peker mot en biologisk forståelse for arvelige faktorer, en form for folkemedisinsk erfaring.⁵⁴

⁴⁹ Mundal/Steinsland 1989: 98. Mundals oversettelse fra *Biskupa sögur* I, s. 367-368.

⁵⁰ Ibid: 98. Mundals oversettelse fra *Biskupa sögur* I, s. 122.

⁵¹ Reichborn-Kjennerud 1928: 63.

⁵² Mundal/Steinsland 1989: 98 og Reichborn-Kjennerud 1928: 121-122.

⁵³ Harpestræng 1936: 113. Reichborn-Kjennerud 1936: 78 påpeker at kvann (norrønt *hvønn*) sammen med søterot (norrønt *skarsæta*) ble tatt med til utlandet som middel mot pest, skjørbuk og alle typer smitte. Kvann ble dessuten dyrket i *Hvanngarðr*, som en grønnsak i dietetisk øyemed, og solgt på torget i middelalderbyene. I likhet med Skjørbuksurt (*Cochlearia Officinalis*) og multebær er Kvann nemlig rik på C-vitaminer.

⁵⁴ Kap. 24 og 31 i *Den Eldre Gulatingslova* i Erik Simensens oversettelse. Se Steinsland 2004: 26-28 og 33-34.

Som en oppsummering har jeg tilført de tre overordnede sykdomsoppfatningene en underordnet *Signaturlære*, som skisserer en behandlingsmetode basert på kunnskap om botanikk. Eddadiktet *Fjölsvinnsþál* vers 36, omtaler et berg av helbredende urter *Lyvjaberg*; enhver kvinne som klatrer på det berget blir leget for livslang sykdom.⁵⁵ Av drøftingen min vil det fremgå at kvinnelige leger i stor grad gjorde bruk av denne praksis. Helse for det norrøne mennesket var et spørsmål om å helgardere seg i tilværelsen. Det er derfor naturlig å anta at alle tilgjengelige legeråd ble benyttet, og den alminnelige mann, kvinne og barn måtte ta til takke med folkemedisinens utøvere og tradisjoner.⁵⁶

2.4 Komparativ metode

Hvilket syn formidler kildene; kirkens oppfatning, rådende samfunnsklassers, menns syn eller kanskje kvinners selvoppfatning? Det er en kjensgjerning at middelalderkildene er nedtegnet av menn, kirkens menn – prestskapet i hovedsak, for de kontrollerte kunnskapsproduksjonen. Teologiske oppfatninger preget kvinneframstillingen i litteraturen. Øye påpeker at skriftkildene ofte omhandler situasjoner i den offentlige sfære, der kvinnes verden er utydelig fremstilt.⁵⁷

I denne avhandlingen min blir det derfor viktig med kritisk gjennomgang av begreper og kildekategorier for å kunne analysere kvinnes roller som medisinske eksperter. Metodisk kan det være problematisk når jeg skal bruke litteratur som historiske kilder til norrønt samfunn generelt og kvinner spesielt, fordi en tolkning av opplysningene om kvinner må sees i kildens kontekstuelle sammenheng. Det er viktig å kjenne til den litterære kildens helhetskonsept, forfatterens kildegrunnlag, historiesyn og ikke minst sjangerregler; som krav til fremstillingsform og stoffutvalg. Forholdet mellom tidspunkt for nedtegnelser og hendelsene som beskrives, altså avstand i tid og rom må være med i vurderingen. Kort og godt *kildekritikk* må være med. Som et eksempel er sagaene hovedsakelig uttrykk for menns oppfatninger. Sagaene inneholder både sosiale og kjønnsmessige skjevheter. Er de da troverdige som kilder til kvinnehistorie? Her påpeker Øye et viktig metodisk prinsipp:

⁵⁵ Edda 2002 (*Svipdagsmål* del II. *Fjölsvinnsþál*): 259.

⁵⁶ Tradisjonell folkemedisin vil alltid inneholde elementer av skikker og forestillinger av magisk-helbredende karakter, som gjør at begrepet knyttes til kulturelle trekk i vid forstand. Dens egenart er både medisinsk-vitenskaplig og folkloristisk-etnologisk i følge Holck 1996: 37.

⁵⁷ Øye 1999: 80.

”[...] når flere sagaer gir uttrykk for en fast norm for handling, må de kunne fortelle noe om den sosiale virkelighet på forfatterens tid. Det dreier seg imidlertid mer om sosiale normer enn om faktisk oppførsel”.⁵⁸

Den metodiske tilnærmingen min til samiske kvinners medisinsk-religiøse praksis, bygger på norrøne skriftlige kilder og etterreformatoriske kilder. Samisk religion tilhørte jo en skriftløs kultur, her vil derfor gjenstandsmaterialet være primærkilder. Den materielle kulturen, som klesdrakt, personlig utstyr og redskaper kan fortelle om holdninger til kvinner og kvinners egenoppfatning, samtidig som de er kjønnsymboler for sosial og sivil status.

3. Kilder

3.1 Kildematerialet til norrøn kvinnelig legekunst

Avhandlingen min bygger på flere kildetyper til kvinnelig medisinsk ekspertise; normative /ideologiske og beskrivende kilder supplert med arkeologisk materiale. Normative kilder gir en fremstilling av forventet atferd i det norrøne samfunnet. Ideologiske kilder; herunder religiøs litteratur, omfatter både førkristne myter og kultus samt geistlige beretninger, homilie bøker, biskopsagaer og helgenlegender. Samtidssagaene gir et bilde av faktisk oppførsel, og fremstår gjerne i kontrast til de normative kildene når det gjelder ulik bruk av magi eller trolldom. Dette forhold er interessant for drøftingen av kvinneveroller før og etter kristningen i en norrøn kontekst. Islandske legebøker blir nevnt for senere sitater og kildehenvisninger under den tematiske drøftingen. To underkapitler tar for seg samiske kilder. Kildeproblemer som datering, fortolkning og relevans er det naturlig å ta opp her.

3.1.1 Eldre norsk kristenrett

Kristenrettene (norrønt *kristinn réttir*) for Borgarting, Eidsivating og Gulating utgjør den eldste gruppen i de norrøne landskapslovene⁵⁹, de to førstnevnte anses å være nedskrevet før ca. 1120.⁶⁰ Norrønfilologen Magnus Rindal (1942-) påpeker et underliggende premiss for drøftingen av deres alder; at de har mest omtale av førkristne fenomener, og at den nye loven ble praktisert med lempe den første tiden, slik det også ble gjort på Island. Der ble kristendommen innført ved et Alltingsvedtak i år 1000, likevel stod den gamle loven ved makt

⁵⁸ Øye 1999: 80.

⁵⁹ Rindal 2004: 103

⁶⁰ Zachrisson 1997: 165 og Rindal 2004: 110 antyder at den norske kristenretten trolig kan dateres til ca. 1020.

når det gjaldt barneutbæring, spising av hestekjøtt og bloting når det skjedde i skjul.⁶¹ Felles for disse tre kristenrettene og av betydning er at de ikke viser spor av kanonisk rett, for den kanoniske retten gjorde seg først gjeldende i Norge etter opprettelsen av erkebiskopsetet i Nidaros 1152/1153 og bygger på Bologna-munken Gratians *Decretum* fra ca. 1140.⁶²

Innledningsvis omtalte jeg kapittel 28 i *Den Eldre Gulatingsloven*, dette kapitlet ligger til grunn for temaet i avhandlingen min, og jeg velger derfor å gjenta kort faktiske forhold ved denne loven. *Den Eldre Gulatingsloven* er overlevert som en blanding av eldre rett, tilskrevet Olav den hellige (død 1030) og yngre rett, tilskrevet Magnus Erlingsson (konge 1161-1184). Denne blandingen fremgår klart i kristenretten, der *Olavs-teksten* er fra den eldste perioden.⁶³ Rindal nevner samme sted hovedhåndskriftet av loven *E donatione variorum nr. 137 4to* i Det kongelige bibliotek i København, med forenklet betegnelse *DonVar 137 4to* datert til ca. 1250. Dette håndskriftet inneholder både *Óláfr-tekst* og *Magnús-tekst* og er det mest fullstendige manuskriptet som er bevart. *DonVar 137 4to* er relevant for tidsperioden jeg undersøker, ut fra premisset vedrørende omtale av førkristne fenomener. Det er imidlertid kristenretten i *Borgartingsloven* og *Eidsivatingsloven* også, med henblikk på samisk trolldom.

Borgartings eldre kristenrett er overlevert i tre versjoner fra 1300-tallet, og har de mest omfattende opplysningene om førkristen kult og førkristent samfunn, eksempelvis hvis en kvinne driver med trolldom (*trylska*). Denne loven tillater mest av slik førkristen praksis og har den mildeste straffen for å bryte kristenretten, derfor hevder Rindal det er grunn til å tro at av de eldste kristenrettene er det *Borgartings* som gjengir den mest opprinnelige versjonen.⁶⁴ Også fordi området rundt Oslofjorden trolig ble varig kristnet fra sør like tidlig som Vestlandet ble kristnet fra vest. På det grunnlag er det ikke urimelig å anta at *Borgartingsloven* kunne være den kristenretten som representerte den eldste rettstilstanden.⁶⁵

Eidsivatings eldre kristenrett har to overleverte versjoner fra henholdsvis 1263-1280 og ca. 1350. De viser til eldre rett enn *Gulatingsloven* gjennom omfattende skildringer av førkristne fenomen, eksempelvis av regelen om at en tredjedel av tapt gods tilfaller bøndene hvis man

⁶¹ Rindal 2004: 103.

⁶² Gratians systematiske kompilasjon av den alminnelige kirkeretten skilte mellom ”guddommelige og menneskelige lover”, *leges divinae* og *leges humanae*. For Gratian var guddommelig lov en evig og uforanderlig ”naturrett” (på latin *iustitia naturalis* eller *ius naturale*) med opprinnelse i gresk rettsfilosofi. Stoikerne tillot begrepet overordnede rettsprinsipper i samsvar med naturens orden og det åpenbarte seg i menneskenes samvittighet. I middelalderen gjorde kirkefedrene naturretten til en guddommelig instituert idealrett med Bibelen som opprinnelig kilde, overordnet den positive, menneskelige lov. ”Positiv rett” (på latin *iustitia positiva* eller *ius positivum*) betegner den rett som er skapt av mennesker, som uttrykkelig formulerte rettsregler. *Decretum* medvirket til at det fra omkring midten av 1100-tallet utviklet seg nye tanker om lovstifting og en ny lovstiftende praksis i Europa, se Helle 1999: 7-8 og 11 og Rindal 2004: 110.

⁶³ Rindal 2004: 112.

⁶⁴ Ibid: 118 og 134.

⁶⁵ Ibid: 134.

fara á Finnmerkr at spyrja spá (å fare til samenes område for å la seg spå). Eller om en kvinne bruker tryllemiddel (*lif/lyf*) og sier at hun kan lege folk, skal hun bøte. Dersom hun ikke kan betale, kan den som vil ta henne utnytte henne økonomisk, om ingen vil ha henne skal hun fare i utlegd.⁶⁶ De omtalte kristenrettene er trykket og utgitt i *NGL*.⁶⁷

Debatten om alderen på de norske kristenrettene fra middelalderen har pågått lenge. Imidlertid er det en kjensgjerning at kristenrettene for Borgarting og Eidsivating ikke nevner kong Olav Haraldsson eller biskop Grimkjell, om de to lovene virkelig bygget på Olavs lov ville det være forventet at de viste til hans autoritet påpeker Rindal.⁶⁸

Hovedhåndskriftet av *Den eldre Gulatingsloven* gir svært detaljerte beskrivelser av straffe-utmålingen overfor kvinner som driver med trolldomssanger og trolldom. Hvis en kvinne blir tiltalt og beviselig funnet skyldig i det, skal hun straffes på strengeste vis ved: ”å føre henne ut på sjøen og hogge henne i ryggen”.⁶⁹ Om hun nekter skal hun ha gudsdom.

Gudsdom (latin *ordalium*) var Guds eget vitnemål i straffesaker. Tiltalte ble under en religiøs seremoni underkastet en prøve der utfallet ble sett på som bevis på Guds dom i saken.

Gudsdommer var i bruk i Norden og Europa i middelalderen. *Gulatingsloven* nevner to: *Jernbyrd* og *Kjeletak*. Jernbyrd var normalt forbeholdt menn, og innebar at anklagede enten måtte gripe glødende jern med bare hender og bære det et visst antall skritt, eller gå barfotet på slike jern. Kjeletak var forbeholdt kvinner som strafferettslig metode. Kvinnen tok en gjenstand opp av kokende vann med bare hender. Hvis brannsårene etter en bestemt tid mirakuløst verken blødde eller verket ble anklagede ansett som uten skyld. Prøven var bestått, og for kvinnens del kunne hun fri seg fra beskyldninger om å være trollkjerring og manneter (G 28).⁷⁰ Gudsdommene forsvant ut av norsk rettsprosess på 1600-tallet.⁷¹

Mannsorienteringen i *Den eldre Gulatingsloven* er også tydelig og klar. En normal rettsperson i loven er en mann *maðr* eller en *han*. Språklig kan det stå for *menneske* uten hensyn til kjønn eller alder. Middelalderhistorikeren Knut Helle påpeker at i utsagn som nevner mannen som rettsperson er det derfor rimelig å anta at det samme ofte gjelder for kvinner.⁷² Han poengterer imidlertid at kvinner og menn ikke var like for loven, det norrøne samfunnet praktiserte rettslig kjønnsskille. Kvinner var underlagt menns formynderskap, og

⁶⁶ Rindal 2004: 119 og 134.

⁶⁷ *NGL* står for *Norges gamle Love indtil 1387* (utg. R. Keyser, P. A. Munch (red.) o. fl.) bind I-V, Christiania 1846-1895.

⁶⁸ Rindal 2004: 134.

⁶⁹ Steinsland 2004: 31.

⁷⁰ Helle 2001: 104.

⁷¹ www.storenorskeleksikon.no: 11.05.2006.

⁷² Helle 2001: 145.

når kvinnene hadde krav på særlig vern, var det i stor grad ut i fra sin verdi for menn. For ære i det norrøne samfunnet var først og fremst mannens ære.⁷³

3.1.2 Islandske lover

Grágás (norrønt *Grágás*) er en fellesbetegnelse på de islandske lover fra fristatstiden⁷⁴.

Lovene i denne kilden er bevart i opptegnelser fra forskjellig tid, de eldste i dag bare fragmenter, fra 1100-tallet⁷⁵ og de yngre fra annen halvdel av 1200-tallet.

To hovedhåndskrifter; *Konungsbók* og *Staðarhólsbók* er nedskrevet henholdsvis ca. 1260 og 1270. De er ikke lovbøker i opprinnelig forstand, men private opptegnelser, som bygger på den islandske *lögrétta*, vedtatt av den lovgivende forsamling. Den nye islandske statens lover ble forfattet og bevart i muntlig form over lang tid. Med kristendommen kom etter hvert skriftkulturen, og da ble lovene nedskrevet. *Kristinna laga þáttir* utgjør kristenretten i *Grágás*. Den behandler i likhet med de norske kristenrettene alt som angår kristen tro og institusjoner, inkludert trolldom i det samtidige islandske samfunnet, og ble skrevet ned en gang mellom 1122 og 1133. Derimot *Kristinn réttir forni* ”eldre kristenrett”, inneholder både de tidligste forordninger og senere lovrevisjoner og -vedtak, der det eldste laget trolig kan dateres til religionsskiftet rundt år 1000.⁷⁶

Den første nedtegnelsen av *Vígslóði* ”Mannedrapsbolken”, som jeg refererer til, er nå tapt, men en senere versjon finnes i *Grágás*. *Vígslóði* gir en pekepinn på rettsmedisinsk praksis.

Grágás er den mest omfattende og fullstendige samling av lover fra norrøn tid. De verdslige delene har nordisk grunnlag, derimot har kristenretten i motsetning til de eldre norske, betydelig påvirkning fra kanonisk rett.⁷⁷

3.1.3 Eddadikt

Eddadiktene *Sigrdrífumál*, *Hávamál*, *Völuspá*, *Helgakviða Hundingsbana I* og *II* og *Gudrúnarkviða I* og *II* gjenforteller myter og sagn om guder/gudinner og helter/heltinner. *Hávamál* er et belærende visdomsdikt og en god kilde til den norrøne tidens moral og levesett. Ingen av diktene kan tillegges en bestemt forfatter. Jeg benytter dem som kilder til mytologisk legitimering av kvinnelig legekunst og beskrivende praksis. Skikkelsene i noen av diktene tilkjennegir en mentalitet eller psykologisk tankegang om sorg og tap, som har paralleller i

⁷³ Helle 2001: 145.

⁷⁴ Island var fristat til 1262 da det ble en del av Norgesveldet.

⁷⁵ Steinsland 2005: 64 påpeker at i følge *Íslendingabók* ble de islandske lovene skrevet ned og redigert vinteren 1117-18 etter beslutning på Alltinget.

⁷⁶ Byock 1988: 13.

⁷⁷ Ibid: 9-19.

moderne krisepsykatri. Grunnteksten bak de enkelte diktene er samlet i den islandske kildesamlingen *Codex Regius*. Dette håndskriftet ble skrevet på Island i andre halvpart av 1200-tallet og bygger på avskrivninger av et eldre forlegg.⁷⁸ Lærde folk har skrevet ned på pergament disse muntlige overleverte diktene mens de ennå ble husket. Underveis i gjendiktingen har det skjedd endringer i innholdet. Ulike manuskripter bærer preg av denne endringsprosessen. Når de fikk den form de hadde ved nedtegnelsen på 1200-tallet er imidlertid uvesentlig for mitt tema, det viktigste er å vite om de bevarte diktenes innhold gjenspeiler det førkristne mytologiske universet og troen hos mennesker som levde da. Den siden ved kildematerialet blir tatt opp underveis i drøftingen. Som kilde til religiøse forestillinger om legeskunst er visdomsdiktet *Hávamál* og de såkalte gudediktene viktigst. Religionshistorisk gjelder det å finne det mytiske og/eller kultiske innholdet i diktene. En viktig tilnærming er at tekstene er én ting, tekstenes innhold noe annet.

Eddadikt fra førkristen tid i kombinasjon med sagatradisjonen gjør det mulig å danne seg et bilde av endringene i sosiale og religiøse roller etter religionsskiftet.

3.1.4 Islendingesagaer og samtidssagaer

Íslendingasögur, som beskriver det 10.- og 11. århundre, og *Sturlunga sagaene*, som dekker årene rundt 1120-1264, er de viktigste og mest innholdsrike kildene til sosiale og økonomiske krefter i middelalderens Island. De er beslektede grupper av prosafortellinger på folkespråket, og rike på informasjon om normative koder i det islandske middelalderfellesskapet, som påpekt av norrønfilologen Jesse L. Byock.⁷⁹ Sammen med biskopsagaene (norrønt *biskupa sögur*) blir *Sturlunga sagaene* ofte kalt samtidssagaer (norrønt *samtíðarsögur*) fordi 12- og 1300-tallets hendelser som de beskriver, foregikk omtrent samtidig som sagaene ble skrevet.

I denne avhandlingen refererer jeg til *Sturlunga sagaene* i avsnitt der det fremkommer informasjon om kvinneroller i forbindelse med legeskunst, imidlertid presenterer jeg ikke innholdet i dette omfattende litterære verket nærmere. Biskopsagaene har jeg tidligere referert til under medisinsk teori og forståelse. Disse kildene forteller om islandske biskoper fra det 11.- 14. århundre. Mange av dem er skrevet av biskopenes samtidige og noen av forfatterne, som alle var geistlige, er kjente. Biskopsagaene inndeles i 1) *Sagaene om biskopene i Skálholt* og 2) *Sagaene om biskopene i Hólar*, og ble primært skrevet som hagiografier

⁷⁸ Steinsland/Meulengracht Sørensen 1999: 75.

⁷⁹ Byock 1988: 20.

(helgenlegender). Likevel er de også kilder til Islandsk kirkehistorie og folkets historie, fordi biskopene deltok i sekulær administrasjon.⁸⁰

I motsetning til *Sturlunga sagaene*, som tar for seg de øvre sosiale stratas interne maktkamper, beskriver islendingesagaene helst private saker og gir innsikt i personlige problemer hos vanlige bønder og lokale ledere, som god eller dårlig ekteskapelig helse og overdimensjonerte krisesituasjoner. Kvinnekarakterer; vennligsinnede eller ondskapsfulle, ambisiøse eller omsorgsfulle, ofte trolldomskyndige eller sårkyndige med legehender og kunnskap om medisinske remedier, går igjen i de sagaene jeg bruker som kilder. Disse er valgt ut i forhold til troverdighet; portrettene er mulige, plausible og derfor nyttige i en Islandsk kontekst preget av regler for sosial orden og samtidige, voldelige konflikter. De fungerte sannsynligvis som sosialt instruerende litteratur.⁸¹ Hvorvidt forfatterne også er kvinner i noen tilfeller, synes jeg kunne fremgå av enkelte empatiske fremstillinger på det mentale plan. Torgjerd i *Egilssaga*, klarer å få sin far ut av dyp depresjon over sitt sønnetap ved å få ham til å sette ord på følelsene sine i diktet *Sonatorrek*, - har en kvinne påvirket en slik evne til innlevelse hos forfatteren? En teori går imidlertid ut på at Snorre Sturluson (1178/9-1241) har forfattet sagaen, dette er ikke bevist.⁸² Leiv Heggstad hevder i forordet til sin oversettelse av *Egilssaga*, at den kan dateres til mellom 1150 og 1240 i forhold til historiske informasjonen i teksten. Oversettelsen hans bygger på avskriften *Mödruvallabok*, som er nedskrevet på pergament ca. 1350.⁸³

I *Njáls saga*, også kalt *Njála*, datert 1275-1290⁸⁴ har jeg funnet beskrivelser av kvinner, som samsvarer med Salernoskolens humoralpatologi. Disse kvinnene er både trolldomskyndige og praktiserer legekunst. *Njáls saga*, som er en islendingesaga (ættesaga), gjenoppliver og dokumenterer hedensk heltemoral, skikker og tradisjoner langt tilbake i tid, samtidig som fortellingen inkluderer kristen tro og kristne begreper.⁸⁵

Medisinalhistorikeren Jón Steffensen, som jeg i utstrakt grad vil benytte i drøftingen min, bruker kenninger fra den islandske dikteren *Kormák Ögmundarson* (10. århundre) til å forklare

⁸⁰ Ásdís Egilsdóttir & et al. 1993: 159-160. Bispesetet Skalholt for det sydlige Island, ble opprettet i 1056, og bispesetet Holar for det nordlige i 1106, i følge Innledningen til *Den Gamle Jærtegnsbog om Biskop Thorlak* ved Agnete Loth 1984: 9.

⁸¹ Byock 1988: 25.

⁸² Ásdís Egilsdóttir & et al. 1993: 161-162.

⁸³ *Egilssaga*. 1994: (Forord) 5-6. Oversettelsen til Leiv Heggstad følger Finnur Jónssons utgivelse i Altnordische Saga-Bibliothek (Halle 1894).

⁸⁴ Ásdís Egilsdóttir & et al. 1993: 162.

⁸⁵ Orchard 2002: 264-65.

Snorres bruk av åsynjen Eir, som legekunstens gudinne. *Kormáks saga*, trolig fra tidlig 1200-tallet, inneholder 64 vers tilkjent denne skalden.⁸⁶

At det er samsvar mellom det som sies i lovene og førkristne skikker fremstilt i disse sagaene, et forhold som vel beror på sagaforfatternes kjennskap til kristenrettene, viser trolig til en tradisjon som var opptatt av å gjengi fortiden slik man mente den virkelig hadde vært. Det betyr ikke at jeg godtar teksten som den står, middelalderens tekster er gjerne fortolkninger av fortiden og som regel forfattet et par hundre år etter begivenhetene de skildrer. De er historiske tolkninger preget av forfatternes og deres samtids holdninger, tenkemåter og erfaringer. Middelalderlitteraturen kan derfor være kilder til hva 1200-tallet tenkte om medisinsk magi. Målet mitt er likevel å forsøke å *lese ut* mening fra kildetekstene, et meningsinnhold som kan forklare normer og atferd, myter og ritualer på en komparativ og tverrfaglig bakgrunn. Jeg ønsker imidlertid ikke å *tillegge* tekstene meninger som er historisk gale eller misvisende tolkninger.

3.1.5 Snorre-Edda og Heimskringla

Islendingen Snorre Sturluson var en kreativ skald og historiker. *Snorre-Edda*⁸⁷, som også blir kalt *Den yngre Edda*, er fra begynnelsen av 1220-årene og består av *Prolog*, *Gylfaginning*, *Skaldskaparmål* og *Håttatal*, den siste delen er skaldedikt som Snorre har skrevet for å vise sin kunst. Det er ulike kilder til *Snorre-Edda* og kun avskrifter fra ca. 1300- 1600. Prologen beskriver den førkristne religionen ut fra Snorres ståsted; *religionsnaturalisme* eller *evhemerisme*.⁸⁸ Evhemerisme er en teori fra den greske filosofen *Evhemeros* (ca. 300 f.Kr.) som hevder at gudene egentlig bare er mennesker, som er blitt guddommeliggjort. Snorre gjør bruk av evhemerisme i *Ynglinga saga* for å redegjøre for de norrøne gudenes opprinnelse, likeledes i Prologen til *Heimskringla*. I sin *Edda* setter Snorre den norrøne mytologien i et system fra verdens skapelse til ragnarok, og han bruker eddadiktet *Voluspå* som en kilde til *Gylfaginning*. *Heimskringla* omfatter 16 norske kongesagaer fra det 9. århundre til Magnús Erlingsson i 1177, og gir innsikt i førkristen praksis; norrøne myter og kult, spesielt *Ynglinga saga* formidler tro og sed (norrønt *siðr*). *Heimskringla* er dessuten en egnet kilde for referanser til seid og samisk trolldom, og gir eksempler på kvinnelig sårbehandling.

⁸⁶ Orchard 2002: 227-28.

⁸⁷ Etymologisk kan *Edda* bety "oldemor" og referere til gamle kvinner som overleverte tradisjoner fra fortiden. Norrønt *oðr* betyr "poesi" og det latinske *edo* betyr "jeg komponerer" eller "jeg forfatter", en tolkning som passer til Snorres lærebok i poesi, i følge Steinsland 2005: 44.

⁸⁸ Kværne/Vogt: 2002: 103-4.

Feminine, mytiske skikkelser i *Snorre-Edda* og dronninger og andre kvinner i *Heimskringla* vender jeg tilbake til.

3.1.6 Adam av Bremen og *Historia Norvegiae*

Den eldste Norges-historien eller *Historia Norvegiae* kan trolig dateres til ca. 1170.⁸⁹ Denne latinske norgeskrøniken beskriver de norske kongene frem til 1015. Et eget kapittel beskriver *finner, finn-galder* og deres geografiske plassering. Forfatteren er ukjent, men bygger trolig sin viten på den tyske kanniken *Adam av Bremens Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* forfattet 1072-75, i følge historikeren Halvdan Koht. Bind IV i *Adams* historieverk er en geografisk oversikt over det området som erkestiftet anså å være sitt misjonsområde.

3.1.7 Den islandske lægebog

Den eldste islandske legebok *Lækningabók* (et fragment av manuskriptet finnes i AM. 655, 4to) fra sent 1300-årene og håndskriftet *Læknisfræði* (AM. 194, 8vo) nedskrevet i 1387 er tatt opp i håndskriftet AM. 434, 12mo fra sent 1400-årene, og utgitt av Kr. Kålund i 1907 som *Den islandske lægebog*.⁹⁰ Teksten i sistnevnte håndskrift, begynner med flere signeformularer mot bl.a. ufruktbarhet og blodstemming fortrinnsvis på latin, men også en i *galdralag* og den internasjonale *sator-arepo*-formelen. *Den islandske lægebog* inneholder dessuten runer, magiske tegn og uforståelige trylleord. Gamle hedenske gudenavn blir påkalt sammen med St. Olav eller Jomfru Maria, og manuskriptet inneholder 18 kapitler av Harpestrengs håndskrifter, der latinske plantenavn ofte er forvansket og feilsitert.⁹¹

3.2 Kilder til samisk sjamanisme

Den gamle samiske kulturen var skriftløs. Kilder til samisk religiøs praksis er derfor gjenstander og arkeologiske funn. Likevel gir etterreformatoriske kilder et skriftlig bilde av en kultur med svært gamle røtter. Den etniske⁹², eller førkristne samiske religionen, har

⁸⁹ *Historia Norvegiae* 1950 (forord ved Halvdan Koht) uten sidetall.

⁹⁰ *Den islandske lægebog* 1907: 3-10 forord ved Kr. Kålund, der han påpeker at manuskriptene har "gammelnorske" forlegg. Håndskriftet ble på Island tilført særislandske ord, likevel beholdt avskriveren en del norske og noen danske ord fra den norske utgaven.

⁹¹ *Den islandske lægebog* 1907: 3-10. *Signeformularer* og *galdralag*/besvergelses er spesielle trolldomsformler, som ofte er benyttet i folkemedisinsk sammenheng, der besvergelsene gjerne er rettet mot onde eller demoniske makter. Signinger (latin *signum*) viser til formler kjent fra kristen tid og derfor inneholder de kristne navn og uttrykk. Verbet *signa* finnes likevel allerede i *Sigrdrífumál* vers 8, se *Eddadikt* 1993: 229.

⁹² *Adam* snakker om samene som "et folkeslag" (av gresk *ethnos*, folk). I nåtidig antropologisk litteratur brukes betegnelsen "indigen" (av engelsk *indigenous*), i betydningen "tradisjonell" om noe nedarvet eller tradert innen en spesifikk kultur. Uttrykket "samisk tradisjonell religion", innebærer likevel ikke at det handler om noe opprinnelig, statisk, som har forblitt upåvirket i møtet med andre kulturer. Snarere brukt for å unngå

tilsynelatende også hatt tradisjoner for kvinnelige magikere eller *noaidier*, hvis vi skal tro på *Adam av Bremen*. Hva sier kildene om slik religiøs praksis?

3.2.1 Ulike primære kilder

Trommen, i samisk kontekst *runebommen*, er med sine påmalte figurer og symbolverden og sitt tilbehør, eksempelvis runebommehammeren fra Nordset i Rendalen,⁹³ svært viktige kilder til kunnskap om noaidiens funksjonsområder. Trommesymbolikken gjengir kunnskap om en usystematisert samisk kosmologi (verdenslære) og er et redskap i divinasjons-, helbredelses- og fangstsammenheng.

Arkeologiske funn fra hellige steder i naturen, som offerplasser og graver er imidlertid sparsomme på opplysninger om kvinner.

3.2.1.1 Runebommen

De fleste forskere anser trommens opprinnelige funksjon primært som et middel til å fremkalle transen/ekstasen (her definert som en sterk religiøs sjelstilstand), sekundært som middel til å se inn i fremtiden.⁹⁴ Trommen er som transeinstrument for noaidien en svært viktig kilde til førkristen samisk religion. Den generelle oppfatningen blant forskerne er at de påmalte figurene på trommeskinnet gjengir mytologiske skikkelser, ulike dyremotiv, bygninger og nonfigurative symboler i samisk religion og kultur.⁹⁵ Runebommen er et vitnesbyrd om sentrale, høyere vesener og vital symbolikk i samisk virkelighetsforståelse. Blant representantene for samisk sjamanisme har det imidlertid ikke vært enighet om trommesymbolikkens innhold. Derfor påpeker religionsviteren Thomas P. Larsson at samisk førkristen religion ikke har eksistert helt homogen geografisk og tidsmessig sett.⁹⁶

Religionshistorikeren Louise Bäckman påpeker at trommene uttrykker individuelle forestillinger.⁹⁷ Dette underbygger religionshistorikeren Brita Pollan når hun påpeker at figurene uttrykker enkelte noaidiers egenartete krefter og kunnskaper om det overnaturlige og

overgripende termer som kan oppfattes som vurderende. Dette gjelder også begrepet *etnisk*, som imidlertid synes å være en mer objektiv og nøytral benevnelse, i følge religionshistorikeren Hans Mebius 2003: 13. I den arkeologiske forskningen de siste trede årene, er det blitt "stuerent" å bruke betegnelsen "etnisitet" om relasjonen mellom to grupper som betrakter seg som kulturelt forskjellige. Jfr. Jostein Bergstøls doktoravhandling ved UiO 2008 *Samer i Østerdalen? En studie av etnisitet i jernalderen og middelalderen i det nordøstre Hedmark*.

⁹³ Bergstøl 2008: 223.

⁹⁴ Larsson 2000: 58.

⁹⁵ Ibid: 58

⁹⁶ Ibid: 60.

⁹⁷ Larsson 2000: 60.

ulike kontakter der, som noaidien forholdt seg til og avbildet på sin tromme.⁹⁸ Noaidiens reiserute i universets ulike plan var malt på runebommen og deltagerne i ”trollmessen”⁹⁹ kunne følge den. Trommesymbolikken har dessuten vært tillagt magisk kraft og den figurative overensstemmelse fra tromme til tromme tolkes som: ”[...] klare rammer rundt et felles verdensbilde”.¹⁰⁰ Noaidiens verdensbilde bestod av tre kosmiske virkelighetsplan: himmelen, jorden og dødsriket, som er vanlig i sjamanistisk kosmologi.¹⁰¹ En trommepinne av reinsdyrhorn, ofte trukket med beverskinn og rikt utsmykket brukte noaidien til å slå på runebommen med, mens han brukte en ring av messing til divinasjon. Ringen lå først sentralt på trommen der solen var malt, men beveget seg på trommeskinnet når noaidien slo på det med hammeren. Hvor ringen beveget seg og stanset ble tolket som gode eller dårlige tegn. Deretter kunne noaidien spå ved å legge øret inntil trommen og lytte til: ”[...] hva Djevelen sier der inne som svar til det der spørres etter”, i følge Isaac Olsen.¹⁰²

3.2.2 Etterreformatoriske kilder (sekundære kilder)

Noaidienes betydning og funksjon er fremstilt i skriftlige kilder fra 1600- og 1700-tallet. Disse kildene er svenske og norske lutherske presters og misjonærers fortolkning, sterkt influert av kristne forestillinger etter Reformasjonen. Misjonæren og læreren Isaac Olsens (ca. 1680-1730) beretninger fra tidlig 1700-tallet formidler nordsamisk tradisjon, mens misjonæren Hans Skanke (1715) skriver om sørsamer. Ulike samtidige referanser og justisprotokoller gir informasjon om noaidiens rolle og virksomhet. Den svenske presten Lars Levi Læstadius (1800-1861) var aktiv vekkelsespredikant i Karesuando i svensk lappland og i området nord for Luleälv i 1840-årene. Han ble en viktig kilde til samisk mytologi gjennom sitt litterære verk *Fragmenter i Lappska Mytologien* (1840-45).¹⁰³ Læstadius var selv same og talte samisk, viktige forutsetninger for å kunne sette seg inn i samenes religion og kultur. Læstadius har bl.a. fortalt om svenske kvinnelige noaidier: *Lapp-Stina* og *Spå-Ella*. Av nyere tradisjonsmateriale, er Knud Just Qvigstads (1853-1957) firebindsverk *Lappiske eventyr og sagn* fra 1927-29 viktige kilder. Brita Pollan har funnet sjamanistiske trekk i samiske eventyr, og denne form for muntlig overlevering av samisk tradisjon har dype røtter i samisk virkelighetsbilde.

⁹⁸ Pollan 1993: 40.

⁹⁹ Isaac Olsens betegnelse på dette førkristne ritualet i Pollan 2002: 35.

¹⁰⁰ Pollan 1993: 41.

¹⁰¹ Ibid: 47.

¹⁰² Ibid: 42.

¹⁰³ Pollan 2002: 85.

3.2.2.1 Kildekritikk

Skriftlige kilder er i stor grad forfattet av prester og misjonærer preget av tidens fordommer og fiendtlige innstilling til samisk førkristen kult og religion. Denne ble sett på som Djevelens og demoners verk og ble beskrevet subjektivt, ut fra forfatterens kristne forestillingsverden. Denne kristne kulturarrogansen er særlig fremtredende hos de norske 1700-talls misjonærene.¹⁰⁴ Tilnærmingen til samisk religion var gjennomsyret av et behov for å utrydde samisk religion og omvende samene til kristendommen, kanskje for å kunne vise til resultater? For misjonen i Finnmark var pålagt ved kongelig resolusjon og hadde derfor stor autoritær betydning.¹⁰⁵ Begrunnelsen for en fordømmende holdning til hedningene kunne også være et ønske om å samle inn penger til misjonen (inntekter). Denne arrogansen var nyttig i sin kontekst, men sier mer om forfatterne enn om samisk religion.

De skriftlige kildene bygger på hverandre i ulik grad, i hvor stor grad er ikke kartlagt. Det skriftlige materialet er hentet fra ulike geografiske områder til ulik tid, forfatterne hadde forskjellige forskningsvinkler og grad av kristen ortodoksi som ballast, og en generell beskrivelse av samisk religion er tuftet på usikre variabler. En justisprotokoll fra sent 1600-tallet gjenspeiler fortolkningsproblemer i og med at prester og øvrighetspersoner refererer. I trolldomsprosessen mot den 100-årige samens Anders Poulsen i Vadsø i 1692 kan symbolikken på runebommen ha blitt gitt referanser til kristen forestillingsverden for å oppnå mildere straff. I det arkeologiske levningmaterialet, det som samene selv brukte, er ca. 70 trommer fra 1600-1700-tallet bevart og alle med en rik symbolverden, men trommene har sjeldent blitt fortolket av samene selv. Trommene er "tause" og tolkningen av dem var påvirket av datidens syn. Arkeologiske funn fra førkristne samiske offersteder og gravplasser har likhetstrekk med norrøn religiøs praksis, her har det trolig skjedd et kulturmøte.¹⁰⁶ Samenes førkristne liv var dessuten et tett samliv med en besjelet natur. Viktige kilder til noaidiens mange oppgaver og samisk religion, ble ødelagt da "aggressive" misjonærer veltet hellige stener og dyttet dem i vannet, og brente av trommer som ledd i kristne trolldomsprosesser.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Pollan 2002: xii.

¹⁰⁵ Pollan 1993: 24.

¹⁰⁶ Arkeologen Inger Zachrisson 1997: 62 og 71 påpeker at et slikt kulturmøte gjenspeiles i gravfunnene på Vivallen, Härjedalen i Sverige. De daterbare gjenstandene og skjelettene i disse gravene er datert til 1000-1100-tallet. Grav nr. 9 var for øvrig en velbevart mannsgrav der mannen bar både mannsdrakt vel og merke i lin, og kvinnelige smykker og håndarbeidsgjenstander. Zachrisson spør derfor om han har vært en noaidie, en grenseoverskridende kultisk person? Jeg vender tilbake til arkeologi og marginale kvinneskikkelser i kapittel 5.

¹⁰⁷ Rydving 1993, 1995: 62 og 65.

4. Tematisk drøfting

4.1 Kvinnelige spesialister i legekunst i tidlig skandinavisk middelalder

Legekunsten i det norrøne samfunnet er blitt knyttet til runer, galder og seid, og kan spores tilbake til det førkristne panteon. I eddadiktet *Hávamál* ”Hávis (Odins) sang” i *Codex Regius* manuskriptet gir den høyeste guden Odin råd om legedom til *Loddfáfnir*.¹⁰⁸ Som magiker og runemester (jfr. versene 138-142) besitter Odin tidens mektigste legekrefter.

Medisinalhistoriker Ingjald Reichborn-Kjennerud (1865-1949) refererer til teksten i vers 137 i *Hávamál*: ”enn eldr vid sóttom”, som stemmer overens med Hippokrates aforismer om ilden; det glødende jern mot en rekke sykdommer.¹⁰⁹ ”Eld mot sotter” var særlig anvendbart på urene sår og til åpning av byller, i følge Holm-Olsen.¹¹⁰

Kvalifikasjoner som lege (norrønt *læknir*) var blant de høyest verdsatte personlige talenter i tidlig norrøn middelalder, i følge filologen Margaret Clunies Ross. Hun finner bevis for at disse evnene ble betraktet som overnaturlig gitt og nedarvet i familier.¹¹¹ Hvordan disse kulturelle refleksjonene i kildematerialet gjenspeiler kvinneroller i medisinsk sammenheng, drøftes i dette kapitlet.

4.1.1 Mytologisk legitimering

I de norrøne gudenes verden fantes ikke et mytologisk sted for medisinske ferdigheter i henhold til kildene, men informasjonen vi har kunne tyde på at legekunsten ble assosiert med kvinnelige, ikke mannlige overnaturlige vesener. Norrønfilologen Finnur Jónsson (1858-1934) påpeker at Snorre i sin *Edda* omtaler gudinnen eller åsynjen *Eir* som: ”Ii. er Eir, hon er læknir beztr.” ”Den tredje er Eir; hun er den beste lege.”¹¹²

Etymologisk betyr *Eir* ”skånsel/lindring”, et forhold som viser til at det spesielt var kvinner som beskjeftiget seg med legegjerningen.¹¹³ Vi vet lite om *Eir*, kildene sier ingenting om noen kult forbundet med henne. Medisinalhistorikeren Jón Steffensen påpeker at Snorre Sturluson er den eneste kilden til det vi vet om legegudinnen *Eir*, og Snorre har ikke vært i tvil om at hun var en åsynje i førkristen tid, og hvilken rolle hun ivaretok.¹¹⁴ Men Snorre underbygger ikke sin påstand ved å sitere noe eddadikt. De pleier normalt å være hans hovedkilde til

¹⁰⁸ *Eddadikt* 1993 (*Hávamál*): 55 og 316.

¹⁰⁹ Reichborn-Kjennerud 1936: 14.

¹¹⁰ *Eddadikt* 1993 (*Hávamál*): 316.

¹¹¹ Clunies Ross 1998: 182.

¹¹² *Snorra Edda* 1931: 38.

¹¹³ Jónsson 1912: 9.

¹¹⁴ Helgadóttir 1985: 18 og Jón Steffensen i sin doktoravhandling *Menning og meinsemdir* 1975: 161-172.

gudene. *Fjölsvinnsmál* er imidlertid det eneste eddadiktet der Eir omtales, som en av ni møyer som oppvarter Menglöd. Ingen av dem, bortsett fra Eir, anser Snorre for å være åsynjer. Menglöd bor på Lyfjaberg (medisinberget/urteberget) fremgår det av vers 36 i diktet. Og hjelp vil den få som bringer et offer til møylene på horget (vers 40). Steffensen påpeker den tydelige forbindelsen mellom møylene og helbredelse. Likevel har Eir ingen særstilling i så henseende, og det er ikke grunnlag for å gjøre henne større ære enn de andre tjenestepikene til Menglöd.¹¹⁵

Eir forekommer også i kvinnekenninger¹¹⁶ i syv dikt i *Kormáks saga*, og alltid om hans elskede Steingerdur Thorkelsdóttir. Ingen av disse tilskriver Eir å være legekunstens gudinne. For å tyde disse kenningene har forskerne støttet seg til *Snorre-Edda*, og kommet frem til at Snorre trolig har hatt tilgjengelig og brukt en for oss ukjent kilde til Eir.¹¹⁷

Snorre skrev tidlig på 1200-tallet og levde i en sosial kontekst som stod førkristne tradisjoner, tro og kultus nærmere i tid og rom. Likevel er det rimelig å anta at Snorre også her har brukt kilden sin temmelig fritt, noe han gjorde for å gi dikt og fortellinger tyngde og gjøre dem fargerike. Snorre var ikke objektiv i sitt kildekritiske arbeid i forhold til våre metodiske krav, men i tråd med sin samtids historiesyn, påpeker Steinsland.¹¹⁸

Kvinnekenninger i *Kormáks saga* vil imidlertid bli behandlet i et eget underkapittel, der Snorre kanskje likevel får rett angående Eir?

Noen forskere har identifisert Eir som en valkyrie fordi navnet opptrer blant *pulur*, en fortegnelse over vise menn og -kvinner bl.a. valkyrier. Eirs medisinske krefter kan i så fall opprinnelig være assosiert med enkelte valkyriers evne til å vekke til live de falne på valen.¹¹⁹

Kan vi anta at Eir overførte sine kvalifikasjoner til utvalgte mennesker? Clunies Ross sammenligner valkyriene og deres legende kunst med helteediktningen i *Den eldre Edda*, der medisinsk kunnskap blir identifisert som et av hovedområdene for overnaturlig visdom.

¹¹⁵ Steffensen 1962: 1-3.

¹¹⁶ I Orchard 2002: 226 er *kenning*: en form for poetisk parafrase, meget brukt i skaldevers, der en metaforisk beskrivelse erstatter et vanlig ord.

¹¹⁷ Steffensen 1962: 4.

¹¹⁸ Steinsland 2005: 54-57. Steffensen påpeker at Snorres bruk av kenninger i *Skáldskaparmál* ikke gjør forskjell på hvilken gudinne, valkyrie, norne eller dise han bruker i kvinnekenninger. Om det er Eir eller Frøya er betydningen likevel bare "kvinne". Kvinnekenningen *aura Eir* og *aura Freyr* – med betydningen "kvinne", er for lite nyansert språk for den førkristne skalden, for han ville være kjent med gudinnenens ulike egenskaper, i følge Steffensen 1962: 4. Snorre var et produkt av sin kristne samtid, og var farget av kristne normer og verdier. Tilsynelatende har Snorre ikke interessert seg for kvinnene og deres plass og oppgaver i den norrøne religionen, og således er kvinnefigurene blitt usynliggjort. For meg blir bildet ufullstendig og feilaktig dersom man utelater kvinnene i den norrøne mytologien.

¹¹⁹ Clunies Ross 1998: 182.

Denne visdommen var del av en full utrustning helten trengte for å bli i stand til å utføre alle standardkrav til et heroisk liv.¹²⁰ Et slikt syn blir klart uttrykt i eddadiktet *Sigrdrífumál*.

4.1.2 Den overnaturlige visdommens rituelle og praktiske sider

I diktet vekker den unge helten Sigurðr valkyrien Sigrdrífa, som Odin hadde kastet magisk søvn på, som straff for at hun hadde trosset hans vilje. Sigurðr bryter Odins makt over henne i det han først tar hjelmen av henne, for så å skjære brynjen av den sovende kvinnen med sverdet Garm.¹²¹ En oppvåknet Sigrdrífa meddeler og avslører for Sigurðr utvalgt runekunnskap, noe hun påpeker er nødvendig for ham å vite.¹²²

Medisinsk kunnskap opptrer først i vers 4, der Sigrdrífa syngende eller reciterende henvender seg til alle gudene og gudinnene, etter å ha gitt Sigurðr en hukommelsesstyrkende drikk, en *minnisveig*. Hun ber æser og åsynjer om jordens grokraft, og tre ting for seg og Sigurðr i livet: *mál* ”evne til å tale”, *manvit* ”visdom” og *læknishendr* ”legehender”.¹²³ *Læknishendr* viser til en iboende, overnaturlig kraft som ved beføling kunne helbrede eller lindre smerter.¹²⁴ Dette kan forklares med at palperingen lå til grunn for både diagnose og sårtilheling. Ved å *þreifa í sárit*, sette fingeren i såret, stilte sårlegen sin diagnose, *læknishendr* leget deretter såret på en mystisk måte. Litteraturhistorikeren Guðrún P. Helgadóttir (1922-) påpeker betydningen av *at sjá sár* ”skjønne seg på sår”, både på grunn av leging og ”draps-og sårbot”. Her refererer hun til det gammelislandske lovverket *Grágás*, der det heter i *Vígslóði*, at når en mann sier seg skyldig i ”sår”, skulle han oppnevne minst to vitner og si om det var hjernesår, kjøttsår eller margsår.¹²⁵

¹²⁰ Clunies Ross 1998: 182.

¹²¹ Søvn ble oppfattet både som en følge av naturlig tretthet og som et resultat av overnaturlig påvirkning, for eksempel ved bruk av runer (norrønt *blundstafr*) eller galder, se Reichborn-Kjennerud 1928: 27 og 145. Episoden i *Njáls saga*, der mennene til Torvald Osvírrsson før et angrep plutselig faller i søvn ved høylys dag, illustrerer dette. Det er den trolldomskyndige Svan som forårsaker hendelsen. Se *Njáls saga* 2003 kap. 12: 45-49 og Høyersten 2000: 33.

¹²² Her er leseren vitne til et klassisk eksempel på en *rite de passage* – overgangsrite. En betegnelse på enhver seremoni, enten sosial eller religiøs, som markerer overgangen fra én tilstand til en annen. Dette er den franske folkeminneforsker og antropolog Arnold van Gennep (1873-1957) viktigste bidrag, der han påviste at alle overgangsriter har tre stadier: adskillelse, grensetilstand og reintegrering. ”Det hellige” er m.a.o. ikke noe statisk men et varierende element, avhengig av individets sosiale og rituelle tilstand, i følge van Gennep. Se Kværne/Vogt 2002: 122.

¹²³ *Eddadikt* 1993 (*Sigrdrífumál*): 227-234.

¹²⁴ Jónsson 1912: 7. Jfr. *Heimskringla* 2003: *Magnus den godes saga* kap. 28 s. 449 om det berømte slaget ved Lyngskoghede i 1043, der Magnus den gode, sønn av Olav den hellige, seiret over den store venderhæren. Mange av hans menn var såret og trengte leger. De var fåtallige. Kong Magnus visste råd, og gikk til de mennene han fant for godt, følte på deres hender innvendig, og tolv av disse; med de mykeste hender, ble satt til å forbinde sårene. Ingen av dem hadde gjort det før, men ble alle de største leger.

¹²⁵ Helgadóttir 1985: note 7 s. 28. Og Jónsson 1912: 15-16. Jfr. *Njáls saga* 1989: 233-234 om Helge Njálssons banesår.

I vers 5 i *Sigrdrífumál* fremgår det at den overnaturlige visdommen Sigrdrífa formidler er forbundet med tryllesanger, trøstende ord, gode galdrer og glederuner. Evnen til å hele er knyttet til runer og galder. Siste del av eddadiktet *Hávamál* har navnet *Ljodatal*, som betyr ”oppregning av galdrer”, der forteller Odin om atten galdrer eller tryllesanger som han kan. Én heter ”Hjelp” – den hjelper mot sorger og suter i mengde (vers 146). ”Den annen kan jeg, en som alle trenger, som vil være leger i livet” (vers 147).¹²⁶ Runekunnskapen Sigurðr trenger å vite inkluderer *biargrúnar*, som redder ”foster fra fødende kvinne”, ved å riste dem i håndflaten, gripe om handledet og så be disene om hjelp (vers 9). *Limrúnar* må en lege kunne for å skjønne seg på sår; runene må ristes på barken og ”kvister der greinene går mot aust” heter det i vers 11.¹²⁷ I *Sigrdrífumál* vers 16 opplyses det i dunkle vendinger om ”lindrende hand og i legende fotspor”. Ludvig Holm-Olsen oversetter det til ”fødselshjelperens hand og legens fotspor” og refererer her trolig til kontagiøs magi, der fotsporet kan bære i seg krefter fra den som har satt det.¹²⁸ Reichborn-Kjennerud bemerker at begrepet ”legehender”, som Sigrdrífa ber æsene om, stemmer overens med at antikkens leger Herophilos fra Chalcedon (ca. 280 f. Kr.) og Galenos (ca. 200 e. Kr) kalte legemidlene ”Guds hender”. Håndspåleggingen og dens legende prinsipper kontaktmagien, var forbeholdt få mennesker, og var gudenes gave kjent fra gammel egyptisk, indisk, babylonsk og jødisk sykdomsmagi. Kristningskongen Olav Haraldsson leget svulster med sine legehender, særlig halsbyller. Da kong Olav oppholdt seg i Gardariket kurerte han en slik alvorlig halsbetennelse som sønnen til en fornem enke led av. Først la han hendene rundt byllen (norrønt *kverkamein*, *kverkasullr*) og ”tuklet” med den en stund, deretter tok kongen noe brød og brøt det og la det i kors i hånden, for så å legge det i munnen på gutten, som svelget det. Verket forsvant og gutten ble frisk. Kong Olav behersket ikke alene legekunsten med sine gode hender, han gjorde også jærtegn med dem.¹²⁹

I eddatiden ble håndspåleggingen imidlertid særlig brukt til fødselshjelp, jfr. *Sigrdrífumál* vers 9,¹³⁰ og det var kvinnenens domene. Reichborn-Kjennerud hevder at runene var mest

¹²⁶ Eddadikt 1993 (*Hávamál*): 57.

¹²⁷ Ibid (*Sigrdrífumál*): 227-234.

¹²⁸ Ibid (*Sigrdrífumál*): 338. I Kværne/Vogt 2002: 235-236 fremgår det at kontagiøs magi forutsetter at ting som har vært i kontakt kan innvirke på hverandre også etter at kontakten er brutt, og forutsetter bestemte handlinger med en del av en ting eller person med ønske om at det skal skje med det hele, eller tilegnelse av en substans for å få del i dens egenskaper.

¹²⁹ *Heimskringla* 2003: *Olav den helliges saga* kap. 189 s 388. Begrepet ”jærtegn” må her betraktes som et naturlig eller overnaturlig fenomen, og kan derfor tolkes som gudommelig påvirkning hos den senere helgenkongen.

¹³⁰ Reichborn-Kjennerud 1936: 11.

terapeutisk og profylaktisk virksomme når det gjaldt å trygge liv og helse, for eksempel brukt på amuletter, dette fremgår i *Sigrdrífumál* vers 17.¹³¹ Mer om dette i senere underkapitler.

Vers 33 og 34 i eddadiktet gir for øvrig opplysninger om godt stell av de døde, uansett årsaken til dødsfallet. *Sigrdrífumál* opplyser oss om at kvinnene ivaretok praktisk medisinsk kunnskap om alle livsfaser, og med dyp innsikt.

Eddadiktet *Sigrdrífumál* er mønstergyldig for overføringen av medisinsk kunnskap fra en kvinnelig overnaturlig skikkelse til en mannlig protegé, hevder Clunies Ross. Hun påpeker at *Eddaens* vektlegging av medisinsk kunnskap som betydningsfull del av heltens ballast, har sitt motstykke i litterære fremstillinger av legens rolle som del av kongens stab i vikingtid. Imidlertid er den overnaturlige kvinnelige formidleren av legekunst, som er så tydelig i myter og heroisk diktning, undertrykket, utelatt og i kristne skrifter erstattet av en mannlig Gud.¹³²

4.1.3 Karakterfaste, kvinnelige sårleger med godt håndlag og kunnskap om botanikk

I sagalitteraturen opptrer kvinner i likhet med menn også på slagmarken, der de steller de sårede. Kvinnene er likevel i mindretall. Mest kjent er den anonyme kvinnen som hjalp de sårete og døende i slaget ved Stiklestad i 1030, der kong Olav Haraldsson, senere Olav den hellige falt.¹³³ Hun undersøkte alles sår, og gav mennene sammenkokte løk og urter å spise for å påvise dybden på såret. Gikk såret inn i bukhulen luktet hun løken gjennom det.¹³⁴

Legekonen forbandt dem og trakk ut stykker av våpen som satt fast i deres legemer. Det var ingen tilfeldig kvinne, men en virkelig sårlege, en som kunne stille blodet eller ”sårdråpestrømmen”, jfr. eddadiktet om helten Helge Hundingsbane II vers 42, der valkyrien Sigrún blir bedt om en slik legegjerning. I samme dikt vers 44 får den hauglagte Helge, som er overstenket med *valdogg* (blod fra kampplassen eller valen) besøk av Sigrún. Valkyrien ønsker at hun kunne bøte på blodtapet og vekke ham til live igjen, et ønske som understreker enkelte valkyriers medisinske forhold til de falne.¹³⁵

Den danske historikeren Saxo Grammaticus skriver i sin omfattende danmarkskrønike *Gesta Danorum* (tidlig 13. årh.) om heltekongen Hadding som dro til Norge for å slå i hjel kongsdatteren Ragnhilds beiler. Seieren kostet mange store sår, men prinsessen forbandt dem med kjærlig hånd, pleiet og helbredet sin kjekke befrier. Det hører med til historien at

¹³¹ Reichborn-Kjennerud 1936: 12. Se *Eddadikt* 1993 (*Sigerdrifumál*): 231 og Holm-Olsens forklaring s. 338.

¹³² Clunies Ross 1998: 183.

¹³³ *Heimskringla* 2003: *Olav den helliges saga* kap. 234 s. 417.

¹³⁴ Fremgangsmåten for å påvise ”holsår” ”kjøttår” er primitiv, og den er ikke kjent fra Salernoskolens lærde legebøker, men viser hvordan prøving og feiling gav erfaring i sårbehandling. Helgadóttir 1983: 22 og Jónsson 1912: 16.

¹³⁵ *Eddadikt* 1993 (*Det andre kvadet om Helge Hundingsbane*): 205-206 og 335.

Ragnhild la en gullring i såret på skinnbenet hans, som kjærlighetspant, denne følte Ragnhild seg frem til da hun senere skulle velge seg en brudgom.¹³⁶

Saxo omtaler konkrete legemidler bl.a. i bok 5; der den gamle konen under tilberedningen av urtegrøten tilsetter snogeiter, som er et kraftig styrkemiddel, men ikke dødelig. Reelle legemidler *lyf* kan etymologisk bety ”gift”. Grunnbetydningen er trolig ”kraftigt virkende middel tilberedt af planter, plantesaft”.¹³⁷ I tidlig middelalder ble planter som vokste vilt i Norge og på Island benyttet i medisinsk sammenheng, jfr. bruk av løk ovenfor. Etter kristningen brakte munkene (og nonner?) med seg urter fra utlandet, og dyrket dem i klosterhagene. Mange arter har senere forvillet seg, slik de har gjort på Hovedøya ved Oslo. Legekunsten i middelalderen har derfor hatt tilgang på og anvendt urter i stor grad, og ord som (*j*)urtir, *lífsgros*, *læknisgras*, *laukr*, *laukagardr* omtales i skriftlige kilder.¹³⁸ Uttrykket *lífsgros* betyr ”livsurter”, og ble lagt over sårene, dels som smertestillende, dels for å lege såret. Bestemte urter ble tillagt livsbevarende og helbredende kraft. Eksempelvis *Plantago major*, som vi kaller groblad eller sårblad (norrønt *læknisblað*), var den viktigste sårurt og ble lagt på blødende sår, brannsår og dyrebitt. Jfr. det islandske *græðisúra*, helbredende syre.¹³⁹ ”Der er ingen tvil om, at der har været visse *urter*, der voksede på bestemte steder (og som måske skulde plukkes til bestemte tider), som man benyttede til helbredelse”, påpeker Finnur Jónsson.¹⁴⁰

I beretningen om en voldelig konflikt i *Sturlunga saga*; *Saudafellsferden* 13. januar 1229, fremgår det at Krístrun farkone (tigger) holder en salvekrukke i hendene.¹⁴¹ Den skal brukes til å forbinde og gni salve på de hardt sårede, deriblant en kvinne som har fått hugget av begge brystene og er sterkt medtatt, tross for at hennes sår fikk den salve som fantes. Norrønt *smyrsl*, salve, ble laget av plantedeler helst med smør som konstituens og oppbevart i trekar, og den ble brukt til å smøre sårene for å lege dem. Reichborn-Kjennerud påpeker at norrøne ord som *buðkagrös*¹⁴², *smyrslabudkr*, *smyrslaker* (salvekar) med samme formål blir nevnt i litteraturen. Trolig har kvinner hatt ansvaret for dem. Krístrun farkone viderefører tradisjonell kvinnelig legekunst langt inn i kristen tid.

I sagaene fremgår det likeledes at kvinnene har stelt, rensset/vasket med varmt vann, eller leget sår og bundet om (norrønt *gert at*, *hreinsat*, *fægt* eller *grætt* og *binda sár* eller *veita*

¹³⁶ *Danmarks Riges Krønike* 1924, 1. bog: 122-123.

¹³⁷ Jónsson 1912: 5.

¹³⁸ Helgadóttir 1985: 24.

¹³⁹ *Den islandske lægebog* 1907: 22 lj. 27, 25 lj. 22, 26 lj. 15, (31 lj. 12 og 18) og Reichborn-Kjennerud 1936: 78.

¹⁴⁰ Jónsson 1912: 6.

¹⁴¹ *Sturlunga saga* 1904 bind I: *Torvaldsönnernes overfald på Saudafell* s. 362.

¹⁴² Reichborn-Kjennerud 1936: 75 og Helgadóttir 1985: 24.

umbönd).¹⁴³ Ombinding forgikk ofte ved at et *blóðband* ble lagt innerst uten grosalve eller legende urter, og lå i tre dager. Reichborn-Kjennerud antar at det eldste bindstoffet var bast av lind eller alm, senere lintøy som alle i seg selv skulle ha en mystisk blodstansende evne.¹⁴⁴ Dype sår derimot ble i sagatiden tamponert med tøyremser etter påvirkning fra Salernoskolen. En slik tampong ble kalt *keri* eller *léreptskeri*¹⁴⁵, trolig oversatt fra latin og innført fra Salernokirurgien på 1100-tallet. Tamponerte sår ble betraktet som farlige og gjerningsmannen ble avkrevd større sårbøter, jfr. *Víglóði* ovenfor.¹⁴⁶

Jón Steffensen påpeker at det i en kvinnegrav ble funnet en liten tang, som han antar er et legeredskap til å løfte sårkanter og fjerne benfliser fra såret. Bare én tang til er funnet på Island, en bronsetang også tilhørende en kvinnegrav.¹⁴⁷

Ikke sjelden ble sårsutur brukt både til mindre og større sår. En mann som ved fall fra hesteryggen fikk kløvd begge leppene, ble sydd med silketråd av sin kone, og etter tre dager var såret helet.¹⁴⁸ At silketråd har vært tilgjengelig bekreftes av at en flenge i *Codex Regius* fra ca. 1270, var kunstferdig sydd sammen med grønn silketråd.¹⁴⁹ Som suturmateriale ble også senetråd (norrønt *seymisþvengr*) benyttet tredd gjennom en grov nål, store skader som buksår grodde bedre da.¹⁵⁰

Det fortelles gjerne i sagaene at den syke har bodd hos legekona til han/hun er blitt frisk, og den medisinske kyndige kvinnen omtales noen ganger ved fullt navn, andre ganger ved fornavn, også som lege.¹⁵¹ Dette fremgår i *Njáls* saga, der det først berettes om de tre sønnene til Starkad og Hallbera, deretter om Hildegunn lege, som var søsteren deres. Hun var vakker, og hadde fremferd nok, så hendig at få koner kunne måle seg med henne. Likeledes var hun makeløst strid og hard, og hugstor når det var påkrevet. Sønnene var stridslystne, store på det og umedgjørlike. Etter en voldelig konflikt, der femten mann falt, leget Hildegunn sårene til Starkad og Torgeir.¹⁵²

Halldora Gunnsteinsdatter, den rike festmøya og senere hustru til Glum i *Viga-Glums* saga, var en ven og godlynt kvinne. Hun var et godt gifte, både på grunn av sin ætt og sin

¹⁴³ Jónsson 1912: 23 og Helgadóttir 1985: 19.

¹⁴⁴ Reichborn-Kjennerud 1936: 67. Garvestoffet i medisinske planter har en sammentrekkende virkning på hud og slimhinner og virker desinfiserende, derfor anvendelige på sår, se Holck 1996: 150-151.

¹⁴⁵ *Léreptskeri* tilsvarer det salernitanske *tenta de panno lineo* i følge Reichborn-Kjennerud 1936: 68. Jónsson 1912: 25 tilføyer at ordet *keri* eller *méche av lerret* trolig betyr "undersøker", et redskap i form av en sonde, som man undersøker med.

¹⁴⁶ Reichborn-Kjennerud 1936: 67.

¹⁴⁷ Helgadóttir 1985: 26 og *Menning og meinsemdir*: 184-185.

¹⁴⁸ Reichborn-Kjennerud 1936: 307 henviser til *Biskupasögur I*: 360.

¹⁴⁹ Jónsson 1912: 24.

¹⁵⁰ Reichborn-Kjennerud 1936: 68 henviser til *Biskupasögur I*: 377, og Grambo 1994: 142.

¹⁵¹ Helgadóttir 1985: 18-19.

¹⁵² *Njáls* saga 1989: 97, 107 og 158.

kyndighet og foretaksomhet (norrønt *ok mest kunnostu ok framkvæmdar hennar*) og sin kunnskap i leging. Halldora nevnes her fordi hun oppfordret kvinner til kollektivt å følge henne og binde om sårene til de som hadde livsvon, uansett hvilken krigende part de tilhørte i bardagen på Risateig.¹⁵³

I *Sagaen om fostbrødrene* hører vi om Grima konen til Gamle, som bor i bunnen av Eiriks fjorden oppe under jøklen. Hun er en storlåten og stolt kvinne (norrønt *svarkr*) som tilegner seg utstrakt viten. Grima er både en god lege og noe trollkyndig (norrønt *gør at sér um margt, læknir góðr ok nokkut fornfród*). En fremmed kommer en dag og ber henne lege en såret mann. Grima vill vite hvem den sårete er og får vite at han heter Tormod, er skald og hirdmann hos Kong Olav. Tormod blir ført til gards hardt skadet av et hogg mellom skuldrene. Grima renser og forbinder sårene, og den sårede føler seg bedre. Sårene vil imidlertid ikke gro, og han ble liggende ”i sår” i 12 måneder. Grima drømmer en natt at uvenner vil overfalle Tormod, og han blir pålagt å sette seg i en stol hun eier med et stort bilde av Tor med hammeren skåret i stolarmen. Stolen plasserer hun midt i stuen, og Grima ber ham om ikke å reise seg om noen synes å komme med ufred. Sagaen forteller at Tormods uvenner ikke så Tormod, bare Tor med hammeren.¹⁵⁴

Kvinnene i disse islandske ættesagaene blir fremstilt handlekraftige og kunnskapsrike. Spesielt eldre kvinner i *Fostbrødrenes saga* behersker overnaturlige krefter, i form av å kunne roe motvind til havs, sanndrømming og spådomskunst, de galdrer kvad som de har lært i sin barndom og to kvinner kaster ”huldrehatt” på enkelte skikkelser så ingen skal se dem.¹⁵⁵ Grima i Eiriks fjord viser sammenhengen mellom trollkyndighet og legekunst. Hun er både *fjölkkunnug*, dreven i gammel trolldomskunst, og en god lege. ”Legeevnen er her som ofte ellers i den norrøne litteraturen knyttet til trolldom og galder” påpeker Helgadóttir.¹⁵⁶

Tekstkritisk er det imidlertid viktig å ha i mente at sagaer fra sent 13. og 14. århundre i tid og rom befinner seg langt fra hendelsene et par hundreår tidligere. Fortellerstilen er ofte fantasifull og lite virkelighetsnær.¹⁵⁷

Jón Steffensen beskriver i sin avhandling om legegudinnen Eir, kvinners ulike arbeidsfelt både i førkristen og i kristen tid. I sagatiden er det mest kvinner som nevnes i forbindelse med

¹⁵³ *Viga-Glums saga* 1989: 149 og 180.

¹⁵⁴ *Fostbrødrenes saga* 1989: 239-243.

¹⁵⁵ Ibid: 207 og 243, begge disse kvinnene heter Grima, av norrønt *grimr*: en med *gríma*: hette, maske.

¹⁵⁶ Helgadóttir 1985: 20. *Den islandske lægebok* (Håndskriftet 434) 1907: (6) og 11 innledes med trylleformularer og besværgelser. Reichborn-Kjennerud 1936: 84 kaller det signeformularer og *galdralag* fra førkristen tid.

¹⁵⁷ Helgadóttir 1985: 20.

legegjerning, skriver han. Derimot i Sturlungatiden, første halvdel av 1200-tallet, har mennene hovedsakelig overtatt virksomheten.¹⁵⁸

Kirurgien som er nevnt i sagaene og senere i helgenberetningene innbefatter sår og bruddbehandling, amputasjoner, operasjoner ved hareskår, årelating og brenning som legemiddel. Ingen av disse inngrepene knyttes til kvinners virkefelt. Derimot knyttes kirurgi og indremedisin til kirken og dens menn i kristen middelalder, påpeker Helgadóttir.¹⁵⁹ Disse forhold støtter Jón Steffensens teori om kvinners endrete stilling i samfunnet etter at kristendommen ble innført, og nedfeller seg bl.a. i at få kvinner nevnes i forbindelse med legeskunst i *Sturlungasaga* til sammenligning med islendingesagaene.¹⁶⁰ Presiseringen av personlige og familiære talenter når det gjelder høystatusmedisin (som inkluderer kirurgi) i islandske beretninger, tillegges dessuten hovedsaklig mannlige utøvere av god familie. Dette forhold er spesielt tydelig for islendinger med medisinske kvalifikasjoner som tjente konger, i følge Clunies Ross.¹⁶¹

4.1.4 Jón Steffensens fortolkning av *Kormáks* kenningar

Inntil år 1050 er det mest kvinner som er omtalt i forbindelse med legegjerning, etter den tid inntar mannen etter hvert hennes plass, hevder Steffensen.¹⁶²

Med trosskiftet skjer det gjennomgripende endringer i samfunnskulturen generelt, også innenfor tradisjonelle kvinnearenaer, og følgelig også på legeskunstens område. En forandring som vanskeliggjør en riktig forståelse av kenningar fra førkristen tid vedrørende legevirksomhet. Dette er betydningsfullt i fortolkningen av *Kormáks* kenningar og ikke minst når det gjelder åsynjen Eir.

Kormák Ögmundarson er den eldste av de skaldene som benytter Eir i kenningar, de fleste av hans dikt stammer fra tidsrommet 950-970.¹⁶³ Dels benytter *Kormák* disse kenningene meget hyppigere enn andre skaldar, dels forekommer Eir oftere enn noen annen åsynje i hans kenningar. I Steffensens analyse av *Kormáks* kenningar settes de i forbindelse med legegjerning og legemidler:

¹⁵⁸ Helgadóttir 1985: 18 (her refererer Helgadóttir til boken *Læknar á Íslandi*) og Jón Steffensen 1975 i *Menning og meinsemdir*: 166-167.

¹⁵⁹ Helgadóttir 1985: 26 og notene 47-51 s. 29.

¹⁶⁰ Ibid: 26-27 og *Menning og meinsemdir*: 166-167.

¹⁶¹ Clunies Ross 1998: 183.

¹⁶² Steffensen 1962: 6.

¹⁶³ Ibid: 6.

1) *Áta eldbekks Eir* står det i 5. vers, i håndskriftet står det *ita*, som Steffensen endrer til *úda*, kenningen blir da *úda eldbekks Eir* ”i arnens støvregn-sot”, jfr. ”sot fra åren” (norrønt *umdögg arins*), en av ingrediensene i glemselsdrikken Guðrún får av Grimhild.¹⁶⁴

2) *Eir hádyrnis geira* (vers 8) horn er et meget kjent legemiddel fra gammel tid.

Jfr. *Den islandske lægebog* der det fremgår at ”Hiartarhorn hefir afl vid margar sóttir” og ”Uxa horn brent þat elltir á burt orma alla”.¹⁶⁵

3) *Laukabrimis Hrist* (vers 3) betyr ”avkok av løk” altså et legemiddel.

4) *sölva Gunnr* (vers 18) ”klok kone”.

5) *sága snyrtigrund* (vers 6) Steffensen tolker det som feilskriving av *sára* (sår) og at kenningen skal være ”den som renser sår”.

6) *glym Ránar gått* (vers 35), *skerjadar skord* (vers 54), *drafnar Freyja* (vers 59) og *báru Vár* (vers 70), - havet inngår her i poetisk omtale av kvinnen, noe som er eiendommelig og karakteristisk for *Kormák*, påpeker Steffensen. Likevel helt naturlige kenninger, hvis man betrakter sjøvannet som legemiddel på grunn av saltinnholdet. Jfr. *Guðrúnarkvida hin forna* (vers 21), der sjøvannet har lindret sorg¹⁶⁶ fordi drikken er *aukit svalköldum sæ* ”forsterket med havets kalde vann”. Her har sjøvannet, i likhet med *jörd* ”muld” og *sonardreyri* ”offerblod” av galte, en analog plass som kraftige legemidler i førkristen tid.

7) *ölstafns linnr lysigrund* (vers 19) der *linnr* (også *fúrr*) kan tolkes som ”orm” og ”ild”.

Ormen eller slangen har tilhørt legen fra Antikken. Og Steffensen påpeker at den førkristne skalden kunne benytte ”orm” i sine kvinnekenninger, etter kristningen derimot fikk betegnelsen betydningen ”ild” eller ”gull”. Slike kenninger bruker *Kormák* noen ganger om Steingerdur bl.a. *unnfúrs Eir* i vers 10. Antallet kenninger i *Kormáks saga* med hentydning til legevirkosomhet er så påfallende, at Steffensen antar at Steingerdur var lege, og nettopp derfor benyttet *Kormák Eir* så hyppig i kenninger for henne. Prosaen i sagaen omtaler likevel bare én gang Steingerdur i en legegjerning; når hun forbinder Thorvardurs sår.¹⁶⁷ Sagaens poesi og prosa stemmer ikke overens, derfor henviser Steffensen til sagaens forord, der det fremgår at sagaforfatteren ofte ikke har forstått versene, som var hans forlegg. Forfatteren har oversatt hentydningene til legegjerninger og hatt begrenset viten om innholdet i versene. Og dette forhold kan derfor støtte Snorres utsagn, men likevel ikke være hans hjemmel. Snorre siterer heller ikke *Kormáks* dikt i *Skáldskaparmál*, noe som bekrefter at *Eir* har sneket seg inn i den

¹⁶⁴ *Eddadikt* 1993 (*Det gamle Guðrunkvadet* vers 23): 274.

¹⁶⁵ *Den islandske lægebog* 1907: 23 lj. 3 og 26.

¹⁶⁶ *Eddadikt* 1993 (*Det gamle Guðrunkvadet* vers 21): 273.

I Hildegard av Bingens medisinske skrift *Physica* ca. 1150 omtaler hun salt – ”De Sale” i punkt 182, der det fremgår at den som spiser mat med passende mengder salt i, får styrke og helbredelse. *Physica* 2003: 34.

¹⁶⁷ *Kormáks saga* 1939: 288.

norrøne mytologien annet steds fra. Imidlertid har Eir og medisinen fulgt hverandre, naturlig nok, hvis hun var legekunstens gudinne, og dersom begge var av keltisk opprinnelse. Kanskje har angelsakserne vært mellomledd?¹⁶⁸ Reichborn-Kjennerud sier om medisinen i Norge:

”De spor av klassisk medisin vi finner i vår eldste litteratur, har vi sikkert for en stor del fått fra irsk, skotsk og angelsaksisk område [...] Det angelsaksiske England hadde i 900-årene en medisinsk litteratur, dels selvstendige lægebøker, dels oversettelser av slike fra de klassiske sprog. Merkelig nok møter vi både i disse bøker og i andre sproglige minnesmerker sykdomsnavn og plantenavn av gammelnorsk opphav som viser at påvirkningen også har gått den motsatte vei, fra de norske nybygder i England til angelsakserne der. Det samme er det merker på i Irland.”¹⁶⁹

4.1.5 Kvinneideal og synet på valkyrier i den norrøne kulturen

Valkyriene Sigrún (sammensatt av ”seier” og trolig ”elske”) og Sigdrífa (”seier” og ”fremmer”) ¹⁷⁰ er to av de kvinnelige spesialistene i legekunst jeg refererer til. Else Mundal påpeker at navn i norrøn tid i utgangspunktet hadde en ”mening”, et ønske om hvilke egenskaper eller skjebne barnet skulle få. Navnet fikk da nærmest en magisk betydning, og gjenspeilet ideal i samfunnet.¹⁷¹

Når det gjelder manns- og kvinneidealet i den norrøne kulturen skiller Mundal mellom roller på den ene siden og karakter og egenskaper på den andre, fordi manns- og kvinneverollen var klart atskilt. Skillet mellom oppvurderte egenskaper og karaktertrekk hos menn og kvinner, er det mye vanskeligere å gi et bilde av med utgangspunkt i norrøne litterære kilder. Det var kvinner med de samme karaktertrekkene som det mannlige helteidealet, som stod høyest i kurs. Mannsrollen og kvinneverollen derimot var i den norrøne kulturen to atskilte roller, likevel fantes ikke to sett av positive egenskaper og karaktertrekk som korresponderte med hver sin kjønnsrolle. Det eksisterte bare et sett av positive egenskaper og karaktertrekk som korresponderte med det mannlige handlingsmønsteret, og det ble også kvinner vurdert etter, for mann og kvinne i det norrøne samfunnet delte den krigerske æreskulturen, i følge Mundal.¹⁷² I *Sigrdrífumál* er det likevel de gode egenskapene hos valkyrien som det fortelles om. Sigdrífa opptrer som en vis kvinne som innvier helten.

Kvinnenavn med krigersk betydningsinnhold reflekterer trolig ikke noe ønske om at kvinner skulle være krigere, derimot viste karaktertrekk seg gjennom handling. Derfor kunne

¹⁶⁸ Steffensen 1962: 7-9.

¹⁶⁹ Reichborn-Kjennerud 1936: 4.

¹⁷⁰ Orchard 2002: 311 og Mundal 2002: 130.

¹⁷¹ Mundal 2002: 128.

¹⁷² Ibid: 131.

valkyrierollen stå som et symbol for et kvinneideal og en kvinne, som kunne tåle å bli sammenlignet med menn og maskulin målestokk, i forhold til indre egenskaper. I den norrøne kulturen var det tradisjon for at roller var kjennetegn på karakter. Kvinnerollen var symbol for den feige og umandige mann påpeker Mundal.¹⁷³

Det fremgår av drøftingen min, at kvinneidealet passer med mannsidealet når det gjelder karakter og evner; den norrøne litteraturen dyrker den stolte, sterke, kunnskapsrike og handlekraftige kvinnen. Noen av disse kvinnene er også trolldomskyndige og spesialister i legekunst.

Klokskap i denne sammenheng uttrykker mentale evner, som i *Njáls saga* innebærer kunnskapsrikdom, god hukommelse, forutseenhet i betydningen strategisk og intuitiv forstand, men også i betydningen *clairvoyance* (norrønt *forspár*) eller synskhet. Disse egenskapene tillegges gjerne mennene i sagaen. I *Laksdøla saga* tillegges Unn ”den djuptenkte” slik klokskap som attributt. Hun er en lederskikkelse i sin stormannsætt, med strategiske evner. Myndig og forstandig sørger hun for godt gifte og eiendom for sine foreldreløse barnebarn, og opptrer verdig i minste detalj og med stoisk ro gjennom alvorlig sykdom og snarlig død.¹⁷⁴

Mundal påpeker at norrøne kvinner som ikke hadde nære mannlige slektninger, kunne i gitte situasjoner overta rollen som den førende i familien. De tok da i mot arv og bøter og betalte bøter som om de var menn. En slik kvinne ble kalt *baugrýgr* ”kvinne som har rett til/skal betale bot”. Følgelig må samfunnet i denne kulturen ha regnet med at kvinner, når situasjonen krevde det, var i stand til å gå inn i de fleste mannsroller så tilfredsstillende at de ivaretok sine egne og ættens interesser på en sømmelig måte.¹⁷⁵

Kjønnsidealet synes dermed å reflektere den førkristne kulturens forholdsvis sidestilling av den frie mann og kvinne, og samsvarer med den norrøne antropogonimyten. Og denne skapelsesmyten, eller ideologiske tankegangen åpner opp for et mangfold av kvinneroller i tidlig skandinavisk middelalder.

¹⁷³ Mundal 2002: 131-132.

¹⁷⁴ *Laksdøla saga* 1995: 309, 312-317 og Høyersten 2000: 105. Klokskap fremheves hyppig hos sagalitteraturens kvinneskikkelser. Trolig henger dette sammen med at man i det førkristne samfunnet forstod barnets arvemateriale som noe som stammet likelig fra far og mor. I vurderingen av et godt gifte måtte derfor også den kommende mors psykiske egenskaper kalkuleres med, se Høyersten 2000: 89.

¹⁷⁵ Mundal 1999: 74. Rett og galt i den norrøne kulturen var ikke et spørsmål om moral i kristen forstand eller i forhold til absolutte religiøse normer, men om hva folk mente, konkret uttrykt i begrepet *ære*. Handlet man i strid med ærens bud, ble man gjenstand for skam, og da måtte man gjøre en stor gjerning for å fjerne årsaken til skammen, i følge Bagge 2005: 115-116. Jfr. *Hávamål* versene 76 og 77 i *Eddadikt* 1993: 42.

4.1.5.1 Mangfold av kvinneroller før religionsskiftet

I en feministisk avhandling som denne, er kvinneperspektivet viktig å få frem innenfor tidsrommet vikingtid og tidlig norrøn middelalder. Derfor vil jeg kort skissere egenskaper som kjennetegner de norrøne mytekvinnene, og som gjenspeiles i karaktertrekk hos kvinner i de skriftlige kildene.

De feminine, norrøne myteskikkelsene kjennetegnes ved å være svært modige. Figurene utfolder seg, sprenger grenser og tør å ta opp kampen mot kaos.

Nettopp dette grenseoverskridende kjennetegner legekyndige kvinner, så vel de mytiske som de høyst levende i litteraturen. De feminine medisinske ekspertene, enten de opptrer i det førkristne panteon eller i det tidlige middelalderlandskapet på 1000-1100-tallet, befinner de seg i den magiske sfæren, der galder og trolldom generelt er hyppig benyttede virkemidler.

Når det gjelder statusbelagte roller har jeg i eksempler fra sagaene beskrevet husfruer. De fremstår som myndige personer med ansvar for mange oppgaver. Store og mektige åsynjer som moderen Frigg, trofaste hustruer som Siv og Nanna og ikke minst vanegudinnen Frøya, som sikret fruktbarhet, liv og helse, har fungert som rollemodeller for husfruen i ættesamfunnet. For det norrøne førkristne verdensbildet og oppfatningen av gudene var en gjenspeiling av livet på gården og det jordiske samfunn.¹⁷⁶

For å opprettholde et godt forhold til maktene og sikre lykke og trivsel for folk og fe, ivaretok husfruen viktige kulthandlinger. Steinsland påpeker at deler av den private kulten knyttet til gårdens miljø var ledet av husfruen.¹⁷⁷ Den foregikk i tilknytning til det enkelte husholdet eller til det enkelte individet. Motivasjonen bak kvinnelige kultaktiviteter synes å ha vært fruktbarhet.¹⁷⁸ Den lille fortellingen om *Völseblotet* kan illustrere en fallisk gårdsrite.¹⁷⁹ Særlig innenfor vanekulten spilte kvinnene viktige roller, og denne kulten reflekterer ættesamfunnets normer og behov for kosmisk og samfunnsmessig harmoni og trygghet.¹⁸⁰

Kultspesialisten var imidlertid gydjen (norrønt *gyðja*), som bekleddet det høyeste religiøse embete.¹⁸¹ Hun kunne lede kulten ved hovedhøvet.¹⁸² Enkelte typer av offentlig kult kunne ledes av begge kjønn. Likevel var gydjens mandat begrenset, hun hadde ingen politisk og

¹⁷⁶ Bagge (1998), 2005: 79.

¹⁷⁷ Steinsland 2005: 264.

¹⁷⁸ Steinsland 1985: 130. Fruktbarhet i vid forstand, samfunnsmessig og kosmisk, påpeker Steinsland.

¹⁷⁹ Jfr. Steinsland 2005: 350-352, om det islandske middelaldermanuskriptet *Flateyjarbók* nedskrevet mellom 1387 og 1394. Manuskriptet forholder seg til norske konger og innbefatter et stort antall små fortellinger, bl.a. om *Völsapáttir*.

¹⁸⁰ Steinsland 1985: 127.

¹⁸¹ Ibid: 126-127.

¹⁸² Steinsland 2005: 283.

juridisk myndighet slik hennes mannlige kollega goden (norrønt *goði*) ivaretok, og slik det ble praktisert på Island.¹⁸³

Steffensen hevder at gydjen hadde ansvaret for å signe ølet, og forvisset seg (med løk) om at ølet ikke var giftig. Velsignelsen av ølet var viktig, fordi øldrikking jo var en hellig plikt i vikingtid og inngikk i mat- og drikkekulturen. Øl og mjød var dessuten sakrale drikker omfattet av et strengt regelverk.¹⁸⁴ Signingen var også svært viktig fordi det ofte skjedde at ølet var forgiftet når maltkornet var urent og blandet med *Lolium temulentum* (norrønt *skjaðak*, som er av irsk opprinnelse) også kalt ”svimling”.¹⁸⁵

En annen kvinneverole med høy status i det tidlige norrøne landskapet inntar volven. Henne har jeg omtalt innledningsvis og vender tilbake til i et eget kapittel om marginale kvinneskikkelser.

4.1.5.2 Hva skjer med dette mangfoldet etter religionsskiftet?

Med kristendommen ble det innført et mannlig gudsbilde og et nytt kvinnelig idealbilde i overensstemmelse med skapelsesberetningen i Bibelen; kvinner i underlegne posisjoner, der lydighet og dyd var viktigste egenskaper. Den kjærlige og gode Maria samt kvinnelige helgener personifiserer de to kvinnelige rollemodellene i kristen middelalder. I særlig stor grad fikk kristningen betydning for kvinnebildet og kvinners status i Norden, fordi den nye troen stengte det kvinnelige ute fra gudsbildet og kulten, hevder Steinsland.¹⁸⁶ Endringen i kjønnsrollemønsteret må ha artet seg gjennomgripende for kvinnene som levde i denne brytningstiden, til tross for at religionsskiftet gikk for seg over en lang tidsepoke.

Normative forbud som ble innført gjennom kristenrettene, fikk praktiske konsekvenser for mangfoldet i respekterte kvinneveroller, eksempelvis kriminaliseringen av den statusbelagte rollen som lege. Dette skjer trolig fordi kvinnelig legeskunst og bruk av magi tilknyttet den gamle religionen, kunne være forbundet med hverandre. Som beskrevet i avsnittet om *Eldre Eidsivatings kristenrett* er en kvinne som praktiserer legedom og later som hun kan lege folk, skyldig tre merker i bot. Mundal hevder at dette trolig ikke bør tolkes som et totalforbud mot

¹⁸³ Steinsland 2005: 281.

¹⁸⁴ Som påpekt av religionshistorikeren Håkan Rydving 1996: 261 og 263. *Håvamål* vers 11-12 og 19 i *Eddadikt* 1993: 31-33 bekrefter dette. Jfr. også *Sigrdrífumål* vers 8 i *Eddadikt* 1993: 229.

¹⁸⁵ Steffensen 1962: 5. Dette er et giftig ugress p.g.a. en parasittisk soppart, som nesten alltid er tilstede. Giften har en bedøvende virkning med svimmelhet som symptom. Det må understrekes at Steffensen ikke underbygger påstanden sin om gydjens ansvar for å signe ølet med noe kildesitat. Imidlertid passer jotnedatteren Gunnlod på sin fars mjød i *Myten om Suttungs mjød* - skaldemjøden, som Snorre forteller om i *Skaldskaparmål* i *Snorre-Edda*. Og en kvinne er avbildet med drikkehorn på billedsteinen fra Tjängvide, Gotland, Sverige fra 700-800-tallet, se Steinsland 2000 (billedsekvens) og 2005: 184. Kanskje har kvinnene hatt et spesielt ansvar her?

¹⁸⁶ Steinsland 2000: 34.

kvinner i å praktisere alle former for legekunst. I lovteksten er det norrøne uttrykket *lyf* brukt spesifikt om behandlingsformer som innebærer bruk av trolldom. Om dette forbudet i kristenrettene bare gjelder praktisering av medisinsk magi, så rammer det likevel en tradisjonell kvinneverole hardt, dersom denne medisinske behandlingsformen i stor utstrekning var blandet med ulike former for trolldom.¹⁸⁷ Det er derfor interessant at normativt forventet atferd står i kontrast til yngre medisinsk praksis. For husfruen fortsetter likevel over lengre tid med tradisjonell legekunst i følge yngre lovrevisjoner og ættesagaene, imidlertid en modifisert praksis. Et illustrerende eksempel om epilepsi er hentet fra den legendariske litteraturen. I *Gammel Norsk Homiliebog* fortelles det om en ung kvinne fra Nidaros som lenge hadde lidd av *brotfallssótt*. Hun ble gift og holdt sin sykdom hemmelig, trolig fordi ekteskapet etter loven kunne heves hvis en av partene led av denne sykdommen. Mannen våknet en natt og fant henne tungt pustende og rallende, med kramper og uten bevissthet. Kvinnen forklarte senere at hun pleide å ha sine anfall hver måned: "[...] oc enga læcning lyf eða galldra cvað hon sér at hialpum verða", "og at hverken legende urter/-midler eller galder hadde gjort henne frisk".¹⁸⁸ Siden fikk hun hjelp for sin sykdom ved faste og bønn til jomfru Maria og hellig Olav. Fortellingen vitner om en overgangsfase på kvinnelig medisinsk område, der alle kjente behandlingsmetoder blir forsøkt, likevel er det de kristne ritualene som til slutt helbreder kvinnen. Prekensamlingens didaktiske formål er innfridd. Fortellingen i denne skriftlige kilden gir trolig et bilde av faktisk oppførsel, men fremstår i kontrast til normative forventninger når det gjelder bruk av magi eller trolldom.

Mundal ser det sannsynlig at forbud som ble rettet mot at kvinner praktiserte medisinsk magi, også bidro til mistenkeliggjøring av alle former for kvinnelig legekunst, noe som trolig gjorde det vanskeligere for kvinner enn for menn å være praktiske utøvere av den legevitenenskap som kom med kirken og klostervesenet. På kort sikt ble kvinnen fratatt en statusbelagt rolle og et tradisjonelt handlingsmønster, fordi kvinnelig legekunst ikke kunne utøves i lovlige former. I et langtidsperspektiv har trolig innskrenkningen av denne kvinneverollen og andre roller, som jeg drøfter i neste avsnitt, underbygget et negativt kvinnesyn gjennom hele middelalderen, et forhold som kulminerte i hekseprosessene.¹⁸⁹

Et nytt kvinnelig rollebilde blir altså ideologisk fastlagt, og kvinnens stilling svekket på mange områder etter religionsskiftet. Nytt var innskrenkninger også på det kultiske området. De mange kvinnelige gudene i den norrøne religionen har sannsynligvis ført til forholds-

¹⁸⁷ Mundal 1996: 97-98.

¹⁸⁸ *Gammel Norsk Homiliebok (Codex Arn. Magn. 619 QV.)* 1864: 161-162 og Finnur Jónsson 1912: 45 i min oversettelse.

¹⁸⁹ Mundal 1996: 98.

messig stor kvinnelig deltagelse i den førkristne kulten, og at kvinner i enkelte sammenhenger har opptrådt som prestinner, den før omtalte gydjen. En kvinneverole med prestisje i samfunnet.¹⁹⁰ Med religionsskiftet ble denne rollen forbudt, og begrunnet med Bibelens syn på den første Eva, som kvinne og mindre ”gudelik” og med en svakere karakter enn mannen, derfor mer syndig.¹⁹¹ Det nye kvinnesynet resulterte i forbud mot at kvinner gjorde tjeneste foran alteret til den nye guden. De mannlige gudene relatert til hedensk kult, gikk over i en ny mannsrolle; den kristne presterollen, som i løpet av kort tid gav status i samfunnet.

Følgelig ble også all hedensk kult forbudt. I de norske lovene er det flere forbud mot blot; foruten til gudene også til hedenske vetter, hauger og horg (G 29).¹⁹² Disse inkluderer kollektive makter som diser, alver, matblot til landvetta og forfedrekult. En egen type alveblot ble praktisert for å gjenvinne helsen etter sykdom og ulykke. Det fremgår av lovene at kvinner i særlig grad og over lengre tid blir mistenkt for slike private kulthandlinger.¹⁹³ Disse hadde kirken ikke plass for og de ble kriminalisert. Slike lovbrudd ble bøtelagt ved enkeltforeseelser; for eksempel med tre øre eller tre merker, ”[...] skrifte og bøte til Krist...” i henhold til kirkens eget botssystem. Strengeste straff, som eiendomskonfiskering og landsforvisning ble idømt ved vedvarende lovbrudd, der vedkommende stod fast ved hedendommen.

Kanskje har kriminaliseringen av gamle kvinneveroller styrket de nye ideene om at kvinner fra naturens side er mer syndige enn menn?

4.1.6 Legekunst ved kvinnesykdommer, fødselshjelp og seksualitet

I den norrøne bibelhistorien *Stjórn* (opprinnelig *Styrelsen*) fra tidlig 13. århundre, blir menstruasjonen omtalt som tegn på en sykdom *uanasott kuenna*, ”kvinnens vanlige sykdom”.¹⁹⁴ Det er interessant at norrøn førkristen kultur ikke knytter urenhetsforestillinger til kvinners biologiske funksjoner, verken menstruerende eller barselkvinner er urene. Dette forhold endrer seg imidlertid med kristendommen, for eksegesen (tekstutlegningen) i katolsk middelalder knytter gammeltestamentlige ideer om urenhet til kropp og seksualliv.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Sigurðsson 2003: 83.

¹⁹¹ Mundal 1999: 74. ”Den første Eva” må sees i forhold til ”Den annen Eva”. Maria er i følge den kristne teolog og helgen Irenaeus (ca. 130- ca. 200) en parallell til Eva i Syndefallsberetningen. Liksom den første Adam brakte synd og død til menneskene, brakte den annen Adam, Kristus, frelse til den nye menneskeheten. Slik bidrog også den første Eva til fortapelsen, mens den annen Eva, Maria, ble opphav til menneskehetens frelse ved sin lydighet overfor Guds vilje. Eva fordrev menneskene fra Paradiset, mens Maria førte menneskene tilbake til Paradiset. Takk til Sylvi Baardseth Panjwani, ledende sokneprest i Gamle Aker kirke 21.04.2005 for teologisk forklaring.

¹⁹² *Den Eldre Gulatingslova* 1994. Se Steinsland 2004: 32.

¹⁹³ Steinsland 2005: 344-345 og 352-353.

¹⁹⁴ *Stjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie* 1862: 181.

¹⁹⁵ Steinsland 2005: 328 og 436. Jfr. 3. Mos 15, 19-32 (Loven om kjønnslig urenhet).

Det gjenspeiles i kirkelig billedkunst i Norden, fra 1100-tallet til Reformasjonen, påpeker kunsthistoriker Lena Liepe. I kirkens avvisende innstilling til den menneskelige seksualiteten stod kvinnen, med sin kropp, i sentrum.¹⁹⁶

Øvrige kvinnesykdommer begrunnes gjerne med den flere tusenårige læren om livmorens vandringer (Hysteri, av gresk *hyster* eller livmor) kjent fra egyptisk medisin, via Hippokrates og fagmedisinen og ned gjennom hele middelalderen.¹⁹⁷

Når det gjelder forplantningen i det norrøne samfunnet, blir graviditet omtalt med omskrivninger; ”kvinnen var ikke frisk” (norrønt *kona var eigi heil*) eller ”hun var ikke alene” (norrønt *fara eigi einsaman* eller *einsömul*).¹⁹⁸ Et øket omfang som følge av graviditeten omtales på norrønt som *kviðug* eller med vektøkning som *tunguð*. Omskrivningene har trolig til hensikt å være godnavn for å unngå at kvinnen utsettes for faren ved at onde vetter blir oppmerksomme på tilstanden og kompliserer den, om den betegnes med rett navn.¹⁹⁹ Svangerskapets lengde angis derimot i norrøn litteratur, for eksempel i eddadiktet *Rígsþula* vers 6, 20 og 33 og i preteksten *Sermo de sancta Maria*.²⁰⁰

Å føde eller bli forløst omtales på norrønt som *at verða léttari* eller med uttrykket *leysa kind frá konum*. Når fødselssmertene begynner omtales kvinnen som å *vera jóðsjúk*, andre betegnelser er *barnsýkir* eller *jóðverkr*. Reichborn-Kjennerud påpeker at substantivet *sótt* ble benyttet i flertall *kenna sér sóttar*.²⁰¹

Midler til bruk i obstetrikken (av lat. *obstetrix* jordmor) læren om fødselshjelp, omtales i eddadiktene. I *Fjölsvinnsþál* vers 22 blir brente eikenøtter anbefalt for barnesyk kvinne; det som er skjult vil da komme frem i dagen, for slik en makt og egenskap har treet.²⁰² Steffensen kaller treet for *Mímameidur* og dets frukt er et legemiddel, slike *Fjölsvinnsþál* for øvrig omtaler.²⁰³ Reichborn-Kjennerud tolker det som einebær (*Juniperus communis*), fordi det i vers 21 i dette eddadiktet blir sagt at verken ild eller jern får bukt med det, og det var vanlig

¹⁹⁶ Liepe 2003: 147-148. Det er mange fasetter i Kirkens syn på de fysiske sidene av mennesket, spesielt omfattende er synet på seksualdriften og kjønnslivet. Kirkens dominerende holdning til kvinner var negativ. I samsvar med Aristoteles biologiske teorier betraktet den skolastiske tenkningen på 1200-tallet kvinnen som underlegen mannen. Hun var svak, irrasjonell, styrt av sin kropp og et lett offer for synd og onde makter. Mannen derimot representerte sjel og åndelighet, kvinnen kropp, kjøtt og synd. Kirkefaderen Augustin hadde imidlertid et noe mer nyansert syn på kvinnen, en mindre negativ holdning enn Ambrosius og Hieronymus, påpeker Liepe.

¹⁹⁷ Reichborn-Kjennerud 1936: 11.

¹⁹⁸ Jochens 1995: 79.

¹⁹⁹ Reichborn-Kjennerud 1933: 50.

²⁰⁰ Eddadikt 1993 (*Rígs-tula*): 148, 151 og 154, og *Gammel Norsk Homilieboek (Codex Arn. Magn. 619 QV.)* 1864: 170 linje 27.

²⁰¹ Reichborn-Kjennerud 1933: 59.

²⁰² Edda 2002 (*II. Fjölsvinnsþál*): 257.

²⁰³ Steffensen 1962: 2-3.

oppfatning i middelalderen at eineren holdt seg glødende i asken i et helt år. Einebær mot morsyke var kjent medisin fra planteriket både hos egypterne og antikkens grekere.²⁰⁴

Lausnarsteiner også kalt *vettenyrer*, har i middelalderen blitt brukt for å lette langvarige forløsninger. De var virksomme festet til hoften, holdt i hånden av barselkvinnen eller om hun drakk vannet de var kokt i. Dette legemidlet, som også er blitt brukt på samme måte på Island, er frø fra tropiske planter som er blitt ført til Europeiske kyster med Golfstrømmen.²⁰⁵

Artemisia vulgaris bugras/burot (norrønt *búa*, *búi*, *búna* og *búgras*) var representert i norsk og islandsk flora, og ble som avkok drukket for å sette fortgang i fødselen. Ved etterrier ble denne legeurten lagt som grøtomsalg på navlen for å ”mildne smerten”.²⁰⁶

Gjenstander fra jorden har ord på seg for å ha rivekkende virkning. Da Olav den helliges mor, Ásta, lenge hadde ligget barnesyk og med store plager, fikk hennes manns fosterbror Hrani i drømme vite at han skulle hente et belte som lå i Olav Geirstad-Alvs gravhaug, for å bruke det på Ásta. Beltet ble funnet og lagt rundt henne, og hun ble forløst.²⁰⁷

Historikeren Jenny Jochens (1928-) påpeker at islandske skriftlige kilder sier lite om fødsler, og dette kan tyde på at fødselsteknikk var universell og forandret seg lite over tid.²⁰⁸ Fødselen ble innledet med ”løsende” gjerninger²⁰⁹ som skulle ha en magisk eller iboende kraft. Den første fødselshjelp bestod derfor i at hjelpekonen²¹⁰ raskt løsnet seletøyet, straks hun steg av hesten ved sin ankomst. Bare kvinner var til stede ved fødsler, og de foregikk i kvinnehuset *kvenna hús*, trolig eldhuset vinterstid. Normalt lå den fødende på kne på jordgulvet (der av navnet *jordmor*) med hjelpere klare ved knærne sine, eller de holdt henne i armene og støttet den fødende slik, mens de sang sine forløsende galdrer. Samtidig ble rivekkende runer ristet i hjelpekonens håndflate for å virke sammen med håndspålegging²¹¹ og påkalling av

²⁰⁴ Reichborn-Kjennerud 1933: 79.

²⁰⁵ Ibid: 67. De mest kjente stammer fra mimosafamilien, der den ene; lianen *Entada gigas* svartbrune, glinsende bønner kan være 5-6 cm brede og 2 cm tykke, og *Mucuna urens* bønner noe mindre, se www.snl.no: 15.07.2008.

²⁰⁶ Harpestræng 1936: 91 og Reichborn-Kjennerud 1936: 78.

²⁰⁷ Se Reichborn-Kjennerud 1933: 66 og 87 samt *Den Legendariske Olavssaga* 2000: 10-11 kapittel 2-4. Døde forfedre og formødre kunne på et vis gå over i alvenes verden. Som med alvekulten, inngikk også godt stell av de døde for å sikre fruktbarhet og grøde, og vern av gården. Ásta gis på denne måten medisinsk hjelp gjennom en kultisk praksis som garanterer henne trygghet og slektens kontinuitet. Den døde, Olav Geirstad-Alv, forlanger imidlertid i drømmen, at dersom Ásta føder en gutt, skal hun kalle ham Olav. Navnet vil da være et vern mot at avdøde plager gutten.

²⁰⁸ Jochens 1995: 80.

²⁰⁹ Jfr. *Hávamál* vers 149 i *Eddadikt* 1993: 57 og *Grogaldar* vers 10 i *Edda* 2002: 254, der det fremgår at de løsende gjerningene forbindes med galder. Se også Reichborn-Kjennerud 1936: 13.

²¹⁰ Fødselshjelpen var i norrøn tid hjelpekonens ansvar. Det var gifte kvinner i huset og nabolaget, som i følge den gamle kristenretten var forpliktet til å bistå barselkonen til barnet var født og lagt til morsbrystet. Her henviser Reichborn-Kjennerud 1933: (61) og 175 til *Eldre Borgartings kristenrett* kap. 3.

²¹¹ Håndspålegging som fødselshjelp er beslektet med troen på håndens legende kraft. Den greske kvinnelige legen Soranos (2. årh. e. Kr.) mente at en hånd på underlivet lettet de smertefulle fødselsriene, se Reichborn-Kjennerud 1933: 64. Her er det tale om en kontaktmagi som fører noe av legens egen kraft over på den syke, det er ikke tale om noen form for massasje eller annen mekanisk virkning, men en dynamisk, upersonlig,

fødselshjelpende makter; Frigg, Frøya, diser og nornene.²¹² Disse beskyttet barselkonen mot skadelige krefter, som nærmet seg ved fødselen. For vettene var årsak til en vanskelig fødsel og kvinnesykdommer - *þurs veldr kvenna kvillu* -, som det fremgår av *Rúnakviða*, derfor brukes både ramme galder og magiske runer i fødselshjelpen.²¹³

Fødselsstillingen skiftet i pressfasen til kne-albue posisjon, og barnet ble tatt i mot bakfra av *bjargrýgr*, kvinner som var opplært og øvet gjennom praktisk erfaring. Hjelpekonen sang samtidig forløsende galdrer.²¹⁴ Det er likevel ikke utenkelig at en mann kunne ha vært fødselshjelper, det fremgår av *Sigrdrífumál* vers 9, der helten opplæres i denne legekunst.

I eddadiktet *Oddrun-gráten* (norrønt *Oddrúnargrátr*) fremgår det at kongsdatteren Borgny, er i gang med en svært vanskelig tvillingfødsel, ligger med sterke rier (norrønt *miklar sóttir*), og trenger hjelp fra Oddrun, søsteren til kong Atle Budlason. Oddrun stiller seg hjelpsomt ved knærene til den fødende Borgny og fremskynder fødselen ved bruk av trolldomssanger eller ”beiske galdrar”.²¹⁵ Oddrun berger på denne måten Borgny fra en brå og smertefull død.

Likevel nevner *islendingesagaene* få dødfødsler og komplikasjoner i forbindelse med fødsler.²¹⁶ Jochens viser imidlertid til islandske helgenfortellinger, som på realistisk vis beskriver lange og vanskelige fødsler, lemlestede barn og problemer med å få i gang melkeproduksjonen.²¹⁷ På Island var den tidlige kristne martyren Margrete av Antiokia (d.305) forbeholdt kvinner i vanskelige fødsler. De islandske versjonene av manuskriptet *Margrétar saga* inneholdt en bønn fremført av helgenen selv, som lyder: ”ikke noe dødt eller lammet barn” skal bli født i et hus hvor hennes vita foreligger.²¹⁸ Kirken utrustet jordmødrene med kristne hjelpemidler som *Margrétas* helgenvita i forløsningsøyemed hevder Steffensen, de mange håndskrifter av hennes saga bekrefter dette.²¹⁹ Kvinner fortsatte derfor med å stå fødende medsøstre bi etter religionsskiftet, likevel sørget kirkens menn med normativ hjemmel for at hjelpekonene unnlot å benytte hedenske midler.

overnaturlig makt som finnes i visse personer. En liknende form for kontaktmagi videreføres i katolsk helgenlære, men denne bygger på et kristent grunnlag. I *Sigrdrífumál* vers 9 hjelper det å ta om handleddet og klemme lett. Runene i hjelperens hånd forbindes med håndspåleggingens løsende makt (norrønt *á lausnar lofa*) i vers 16 i eddadiktet, se Reichborn-Kjennerud 1933: 62.

²¹² Jfr. *Sigrdrífumál* vers 9 og 16 i *Eddadikt* 1993: 229-231, *Fávnesmál* vers 12 og 13 i *Eddadikt* 1993: 219 og *Oddrun-gráten* vers 9 i *Edda* 2002: 216.

²¹³ Reichborn-Kjennerud 1928: 145 og 244.

²¹⁴ Reichborn-Kjennerud 1936: 13. Slike fødselsgaldrer eller signeformularer er kjent fra antikken (Platon, Ovid)

²¹⁵ *Edda* 2002 (*Oddrun-gráten* vers 7): 216. Det verbale uttrykker innholdet i en samtidig magisk handling, som et forsterkende element, og er åpenbart et viktig innslag i kvinnelig legekunst generelt og fødselsmagi spesielt.

²¹⁶ Jochens 1995: 80.

²¹⁷ Ibid: 80.

²¹⁸ Ibid: 80.

²¹⁹ Steffensen 1982: 153.

Presteskapet synes imidlertid å ha forstått gravide og ammendes særskilte behov for nok mat og drikke, og har fritatt dem for faste første året. Kvinner som fremdeles ammet de neste to årene ble pålagt å faste. Disse reglene i *Grágás* vitner om at amming gjerne vedvarte over to år.²²⁰ Kanskje visste mødrene/kvinnene at amming til en viss grad kan forebygge nytt svangerskap?

Seksualiteten i det førkristne samfunnet ble ikke oppfattet som noe negativt, uløselig knyttet til kvinnekjønn, og vel i mindre grad entydig sosialt definert som ett seksuelt tilhørsforhold til én mann.²²¹ Finnur Jónsson bemerker at det var en overflod av løse forbindelser og uekte barn, i følge historiske beretninger om forholdene i det 12. og 13. århundre, likevel fant fosterfordrivelse trolig ikke sted, av den enkle grunn at det ikke var noen skam å føde barn utenfor ekteskapet. Tvert imot var det en lykke å ha så mange barn som mulig.²²²

4.1.6.1 Barselgrøt/Disegrøt/Nornegrøt

Etter fødselen sendte gjerne slekt og venner barselmat til konen. I ættesagaen *Droplaugarsona saga* (trolig tidlig 13. årh), er handlingen lagt til ca. år 1000. Der fremgår det at det i den tid var sed og skikk å gå med sengemat til barselkvinner.²²³

Magiske riter i tilknytning til forløsning og påfølgende barselseng er nært forbundet med skjebnetro, som hadde dyp forankring i den førkristne kulturen. For et menneskes skjebne ble fastlagt allerede ved fødselen, dette sørget skjebnegudinnene *nornene* for.²²⁴ Helten Sigurður spør i *Fáfnismál* vers 12 om hvem nornene er, de som i nøden hjelper og frir moren fra fosteret. Religionshistorikeren Britt-Mari Näsström hevder at nornene hadde fellestrekk med valkyrier og diser, og kan settes i forbindelse med svangerskap, fødsler og spedbarnets første tid.²²⁵ En reminisens fra førkristen praksis kjenner vi fra Setesdal der *nonegrauten* er omtalt. Den ble tilberedt etter nedkomsten, og har opprinnelig vært ansett som et matoffer til nornene Urd, Skuld og Verdande.²²⁶ Kildene gir uttrykk for at kulten i Setesdal innebar at husstanden spiste grøten, i motsetning til på Færøyene, der *nornegreytur* ble satt ut som et takkoffer til nornene etter en vel overstått fødsel, langt inn i kristen tid. Som overnaturlige hjelpere og

²²⁰ Jochens 1995: 81.

²²¹ Mundal 1999: 67 og 70 påpeker at polygami ble praktisert i det førkristne norrøne samfunnet, men uvisst i hvilken utstrekning.

²²² Jónsson 1912: 52. Se Jochens 1995: 81 for illustrerende eksempler fra sagaene.

²²³ *Soga um Droplaugs-sønene* 1931: 12.

²²⁴ Steinsland 2005: 329.

²²⁵ Näsström 1998: 167 og 170.

²²⁶ Hodne 1999: 35.

beskyttere rådde nornene også for samlivet mellom mann og kvinne, slik det fremstilles i eventyret *De tre mostre*.²²⁷

Ved kristningen trådte imidlertid Maria, jomfru og gudfødreske, inn i rollen som beskytter ved barsel hun som selv hadde født uten synd og smerte. Hun overtok derved Frøyas, Friggs og nornenes roller dessuten det takkofferet som var blitt gitt til nornene, det som skulle bli kalt Marie sengegraut.²²⁸

4.1.6.2 Amuletter og magiske formularer

Bruk av galder i norrøn tid kan tolkes som et uttrykk for det muntlige ords makt, mens runene den verbale magis skriftform. Slike skriftlige uttrykk kan opptre som komponenter i legekunst. Som jeg tidligere har påpekt hevder Reichborn-Kjennerud at runene var mest terapeutisk og profylaktisk virksomme når det gjaldt å trygge liv og helse, for eksempel brukt på amuletter. Det fremgår av *Sigrdrífumál* vers 17.²²⁹ I dette eddadiktet som er nedtegnet sent på 1200-tallet, kort rekapitulert, meddeler og avslører den kvinnelige, mytologiske skikkelsen Sigrdrífa utvalgt runekunnskap for helten Sigurðr, noe hun påpeker er nødvendig for ham å vite om han skal bli en god lege i livet. Kunsthistorikeren Signe Horn Fuglesang (1938-) påpeker imidlertid at runer ikke var magiske i seg selv men først og fremst en skrift til praktisk bruk. Likevel også brukt til magiske formler fra folkevandringstid til sen middelalder. Eksempler på runeamuletter fra vikingtid (i motsetning til magiske runeinnskifter) er imidlertid sporadiske.²³⁰ Fuglesang nevner det eldste gravfunnet på Gotland (pr. 1989), der innskriften på et kopperblikk fra ca. 700 e. Kr. er tolket som en formel mot sykdom. Noen få tilsvarende stykker fra vikingtid er funnet i Sverige. Amulettene fra vikingtid er dessuten kjennetegnet ved at nære forbindelser til hedenske guder er fraværende, bortsett fra Torshammere. Hovedmengden av de utallige runeamulettene fra senmiddelalderen derimot, inneholder vanligvis kristne formler og påkallelser, gjerne på latin der de er leselige, for mange av innskriftene er imitasjoner av runer. Runeinnskiftene er også hovedsakelig allment forebyggende men noen er spesifikt rettet mot enkelte sykdommer, som feber. På en fint formet 30 cm lang furupinne fra Ribe, Vest-Jylland datert til omkring 1300, er det ristet en kristen bønn med en utdrivningsformel i runeskrift, spesifikt rettet mot Malaria. Denne sykdommen var vanlig i visse deler av Norden i middelalderen og frem til 1800-tallet.

²²⁷ Se illustrasjon i Näsström 1998: 165.

²²⁸ Näsström 1998: 185.

²²⁹ Reichborn-Kjennerud 1936: 12. Se *Eddadikt* 1993 (*Sigerdrivamál*): 231 og Holm-Olsens forklaring s. 338.

²³⁰ Fuglesang 1989: 27.

Trolig har runepinnen blitt ført over pasientens kropp eller blitt lagt i sengen for å lindre og behandle den malariasmittedes feber- og frostanfall.

Innskriften i svensk oversettelse ved runologen Thorgunn Snædal, lyder:

*”Jord ber jag om värn / och himlen därovan / solen och sankta Maria / och själve Gud
Drotten / att han lånar mig läkares hand / och läkedomstunga / att läka den darrande / när
läkedom tarvas. / Ur bak och ur bröst / ur kropp och ur lämmar / ur ögon och ur öron / ur alt
det där ont kan inn tränga. / Svart heter en sten / han står ute i havet. / På den ligger nio
nöder. / De skola varken sova sött eller vakna varmt förrän du bot uppnår för denna sjukdom
för vilken jag har ´runat´ detta Amen. Och må det bli så!”²³¹*

Runeristeren/excorsisten påkaller med bønn jord og himmel, Sankta Maria og Gud Fader selv, og ber dem om å gi ham/(henne?) *læknes hand* og *lif tunga* (legehånd og legedoms språk) før han rister selve utdrivningsformelen. De ni nødene skal mane sykdomsdemonen ut av pasienten. Runenes makt aktiveres og innskriften avsluttes med Amen, som oversettes til dansk *pæt sé* (må det bli slik).

Religionshistorikeren Catharina Raudvere påpeker at formelen er et eksempel på sterke ord i hybrids form mellom den gamle og den nye religionen. Runeristeren påkaller alle tenkelige krefter som kan hjelpe. Det er lite rom for kristen ortodoksi i denne alvorlige situasjonen, der pasientens liv står på spill. De ”ni nødene” peker for øvrig på ennå et kollektiv av vesener uten navn i hverdagens religiøse praksis.²³² Tallet ni er et mye brukt tall i den norrøne kulturen. Motivet ”ni kvinner” opptrer gjerne i norrøne mytiske fortellinger som et symbolsk tall for helhet.²³³

I vikingtid er amuletter helst miniatyrfigurer i metall, eksempelvis Torshammere av jern og bronse som hovedsakelig er funnet i kvinnegraver. Senere fra 10. og 11. århundre er de støpt i sølv og funnkonteksten er nedlagte skatter.²³⁴ Imidlertid er det få naturlige amuletter av animalsk eller mineralsk opprinnelse fra denne perioden. Torshammere i forstenet harpiks/rav, forekommer. Amuletter av urter, dyredeler og (edel)steiner er i følge Fuglesang vesentlig litterært belagt fra høymiddelalderen eller senere.²³⁵ Det islandske lovverket *Grágás* spesifiserer således et tryllemiddel, nemlig en ”stein”, som term for amuletter av naturlig

²³¹ Snædal 1994: 18 -19 og 194.

²³² Raudvere 2003: 154 -155.

²³³ Steinsland 2005: 223-224.

²³⁴ Fuglesang 1989: 17 og 26.

²³⁵ Ibid: 22.

opprinnelse.²³⁶ Det må tas høyde for at vegetabilske og animalske amuletter trolig har vært gjenstand for nedbrytning og formulling i mange tilfeller.

Brakteater (av latin *bractea*, tynn plate av metallblekk) er gjenstander kjent fra folkevandringstid og vikingtid. Reichborn-Kjennerud omtaler tre danske brakteater med runeinnskriften *laukaR*. Løken er som tidligere nevnt kjent som beskyttelse mot gift og annen skade, her trolig brukt som et verneråd.²³⁷ Runeinnskriften kan i så fall i religionshistorisk forstand ha en apotropeisk (avvergende) funksjon. *Allium* eller *laukaR* som amulettfunksjon er trolig avledet av plantens bruk i klassisk og middelaldersk medisin. Når det gjelder brakteater er Spurkland skeptisk til tolkninger av innskrifter, for de består gjerne av mer eller mindre begripelige magiske ord, trylleord eller sekvenser med uforståelige enkeltord.²³⁸ Smeden som preget brakteatene kan ha vært lite rune kyndig eller misforstått sitt oppdrag.

Blant de animalske amulettene ble *Ormetungen* tillagt medisinsk forebyggende egenskaper, og båret som vern mot trolldom og som råd mot sykdom. I 1272 sendte Magnus Lagabøter to ormetunger som gave til Skálholtbispens Arne.²³⁹ Og Olav den helliges menn bar i slaget ved Nesjar i 1016 et ormebilde på hjelmen for ikke å bli såret.²⁴⁰ Trolig har det dreiet seg om en virkelig tunge fra orm i den første tiden, men fossile fisketenner eller spisser av flint har etter hvert erstattet denne.²⁴¹

Den mest oppsiktsvekkende amuletten er likevel *sigerluva* eller *sigerskjorta*, som er rester etter fosterhinnen. Den kan av og til henge ved barnet ved fødselen, delvis inntakt eller svært sjeldent hel. De barna som er født med hetteaktige rester av fosterhinnen på hodet blir svært lykkelige og har stor fremgang i livet dersom de tar godt vare på den, slik at den kan følge eieren hele livet. Folkloristen Ørnulf Hodne påpeker at enkelte har festet ”lua” på brystet, i nakken eller i armhulen til barnet, andre har tørket og gjemt den på et trygt sted, til vedkommende selv kunne overta råderetten over den og bære den på seg som en amulett. Som amulett, med vernekraft mot ulykker og brann, har den gjerne vært innsydd i en pose og båret

²³⁶ Fuglesang 1989: 26.

²³⁷ Reichborn-Kjennerud 1928: 107 viser til sin avhandling om Lægeurter. I arkeologisk sammenheng betegnes brakteaten som et tynt, rundt smykke eller amulett av gull med innfatning og hempe for å kunne bæres rundt halsen. Den er omkring 1mm tykk, ofte omgitt av en perlet gulltråd og ensidig preget, se Østmo/Hedeager 2005: 54-56 og SKALK 2/06.

²³⁸ Spurkland 2001: 39.

²³⁹ Reichborn-Kjennerud 1928: 109.

²⁴⁰ Reichborn-Kjennerud 1933: 121.

²⁴¹ Reichborn-Kjennerud 1936: 76.

om halsen eller blitt oppbevart et sted i huset mellom tyristikker. ”Lua” skulle også følge eieren i kisten i henhold til gammel folketro.²⁴²

Tilbake til sagatiden, har Harald Hårfagres tilnavn ”Lúfa” i følge skriftlige kilder blitt tolket som at han ble ”født med lue”. Kveldulfr Bjálvason (d.878) sier i Egilssoga (kap. 3) at Harald Luva har: ”ei rikeleg bør med lykke [*gnóga hamingju*], der vår konge ikkje har neven full [*krepping fullan*]”.²⁴³ En av oppgavene til hjelpekonen var å ta vare på de betydningsfulle hinnerestene.

Med kristendommens innføring fikk hedensk magi en kristen karakter. Under utgravningene på Bryggen i Bergen (1956), ble det funnet en trepinne fra før 1400-tallet med en latinsk runeinnskrift, der den fromme bønnen lyder: ”Maria fødte Kristus. Elisabeth fødte døperen Johannes. Vær forløst til ære for dem. Kom ut, barn! Herren kaller deg til lyset”.²⁴⁴ For Kirken var det ikke problematisk å godta bruk av bønner/påkallelser med og uten håndspåleggelse til å forløse kvinner i barnsnød, forutsatt at man henvendte seg til Jesus og jomfru Maria i stedet for til hedenske guder og godvetter. Den kristne Guden blir her påkalt ved en fødsel. Innskriften er trolig benyttet som en slags amulett, og gjenspeiler på denne måten den førkristne bruken av runer ved fødsler. Her er det en glidende overgang mellom magi og religion. Det fremgår klart av *Den islandske lægebog*, som er nedskrevet på slutten av 1400-tallet. I dette håndskriftet er hedenske formularer fortsatt aktuelle i senmiddelalderen, og åpenbart vanskelige å få bukt med også blant kirkens skrivekyndige menn, for de kontrollerte tilsynelatende kunnskapsproduksjonen. Middelalderhistorikeren Dror Segev stiller imidlertid spørsmålet om man skal skille mellom kirkens menn som magikere, og legmagikere i studiet av norrøn magi?²⁴⁵ Det åpner opp for en annen og spennende diskusjon.

Noen av de magiske formularene i *Den islandske lægebog* illustrerer i hvert fall den medisinske kompetansen i en skandinavisk middelalderkontekst. Spørsmålet mitt er om det var en runekyndig munk som etterlot de magiske ordene: ”sator arepo uere rotas” som middel mot hodeverk?²⁴⁶ Eller signeformularet: ”Stodviz blod þitth [korssymbol] inn nomine patris et filii et spiritus amen” brukt til å stemme blodstrømmen?²⁴⁷ Og hvordan lød en tilsvarende

²⁴² Hodne 1999: 39-40.

²⁴³ Reichborn-Kjennerud 1933: 81 og *Egilssoga* 1994: 14.

²⁴⁴ Bagge 2005: 103. Se Spurkland 2001: 186-187.

²⁴⁵ Segev 2001: i konklusjonen hans 189-194.

²⁴⁶ *Den islandske lægebog* 1907: 11 linje 11. Dette magiske formular stilles vanligvis opp i et kvadrat, med de 5 ordene Sator, Arepo, Tenet, Opera, Rotas under hverandre, og er leselig fra alle vinkler. Formelen har svært gamle røtter og er i stor grad også internasjonalt blitt anvendt som vern mot sykdommer og brann. Se Segev 2001: 73-78, der han også viser til flere sammenhenger, der *sator arepo*- formularet knyttes til tradisjonell fødselshjelp i det 11. århundre og trolig lenger tilbake i tid. Det er imidlertid uklart om en kvinnes blodtap i kildene skyldes intensjonell blødning, menstruasjon eller komplikasjoner ved fødsel.

²⁴⁷ *Den islandske lægebog* 1907: 12 linje 13.

runeinnskrift eller magisk formular i førkristen tid? Har Eir blitt påkalt i en lignende medisinsk sammenheng av legekyndige kvinner?

4.1.6.3 Medisinhistoriske konsekvenser av religionsskiftet på Island

Endringene i kjønnsroller relatert til legekunst på Island i samveldetiden 874-1262/64, kan skjematisk fremstilles slik det fremgår av Steffensens artikkel²⁴⁸:

TABLE 1 Organization of health in the commonwealth period 874-1262/4

In the heathen age (before year 1000)			
Medical attendance		Obstetric aid	
<i>Empiric</i>	<i>Magic</i>	<i>Empiric</i>	<i>Magic</i>
In general every free man and woman	Especially women versed in heathen cult practices	Woman who has borne many children	Especially women versed in heathen cult practices
In Christian times (after year 1000)			
Especially clergymen	Priests and Exorcists	Woman who has borne many children	Women instructed by the clergy in cult of saints and prayers to ease birth

Tabellen viser personer med ansvar for helsetjenesten og de viktigste sektorer innen den; alminnelig legehjelp og fødselshjelp, hver av dem inndelt i et empirisk og magisk avsnitt. I førkristen tid hvilte disse vervene på familiens medlemmer, primært på kvinnene. Dette endret seg ved kristendommens innføring, da disse vervene kom inn under kirkens kontroll og dermed i hendene på menn.

²⁴⁸ Steffensen 1982: 154. Kopien ble uleselig, så jeg var nødt til å sette den opp på denne måten.

Den unge kirken anstrengte seg imidlertid når det gjaldt alminnelig legehjelp, slik som å skaffe legekyndige menn til å ta seg av de syke både kirurgisk og medisinsk, for munke-medisin og kirken var i besittelse av bøker om legekunst. Det foreligger likevel ikke eldre katolske håndskriftsforlegg på Island som gir anvisninger på praktiske metoder innen jordmorkunnskapen. Kirkens tjenere kunne derfor ikke formidle en slik viten til hjelpekonene. Roskilde-kanniken Henrik Harpestreng, som var Erik Plovpennings (konge fra 1241) livlege, omtaler imidlertid legeplanten Humle (*Humulus lupulus*) som et middel ved vanskelige fødsler: "Hvis kvinder bliver lukket til forneden, da rensen den deres blodflod og lader dødt barn komme ud".²⁴⁹ Likeledes kattost (*Malva sylvestris*) gavner kvinner som ammer, fordi den øker deres melk.²⁵⁰ Harpestreng hadde som nevnt tidligere, en solid akademisk bakgrunn trolig ervervet i Salerno, og har vel i motsetning til den unge kirkens representanter på Island, vært i kontakt med et mer avansert medisinsk miljø, der også kvinner delte sine erfaringer.

Kvinnene bistod således de fødende i førkristen tid og i kristen tid, og kunnskapene deres hadde de tilegnet seg i hjemmene. Når det gjelder bruk av magi levde den førkristne, norrøne kvinnen i en forestillingsverden som hun selv var med på å forme, og hun valgte selv hvilken form for magi som passet best i det enkelte tilfellet. For disse kvinnelige legene/jordmødrene var først og fremst empirikere, de bygget sin kunnskap på sansebasert erfaring. På et vis eksperimenterte de seg frem for å finne ut av årsak og virkning, og lærte av sine feiltagelser. På det grunnlaget hadde de opparbeidet tiltro til egne evner i forhold til sykdom, graviditet og fødsel, og kunne benytte generasjoners medisinske ekspertise sammen med tradisjonell magi.

Den kristne jordmor derimot fikk den magien som passet til anledningen av presten, og var fra kirkelig hold fratatt rituell handlingsfrihet i obstetrisk sammenheng. Nytt var også hennes ansvar for at intet levende født barn døde udøpt, likevel ble en kvinne ikke betrodd ansvaret ved å foreta nøddåp hvis noen annen mulighet var tilgjengelig. I praksis vil det si at en mann var tilstede som kunne dåpsritualet, til tross for at begge kjønn var pålagt fra kirkelig hold å kjenne til og utføre denne seremonielle handlingen i en nødssituasjon, der den nyfødte kunne dø.²⁵¹

Leger og jordmødre ble for øvrig ikke lønnet i fristatstiden, for de hadde ingen stands rettigheter. Begge verv ble frivillig utført og utøverne mottok bare gaver i lønn.²⁵² Det var imidlertid sosialt akseptert, at den som ble helbredet ga den som hadde leget ham/henne noe

²⁴⁹ Olesen 2005: 21.

²⁵⁰ *Harpestræng* 1936: 123.

²⁵¹ Mundal 1996: 101.

²⁵² Steffensen 1982: 155.

for behandlingen. En ytelse krevet gjenytelse, en gave til gjengjeld.²⁵³ Men lønnen var proporsjonal med den behandlede stilling og formue. Honorar er antydnet i *NGL*, der *lækningarkaup* og *læknisfé* er påbudt betaling utenom sårbøtene.²⁵⁴

4.1.7 Gudrúns klagesang og glemselens magiske drikk

Kvinnelig legekunst i den norrøne kulturen har hittil i avhandlingen min dreiet seg om praktiske og overnaturlige tiltak ved fysisk sykdom. Mann og kvinne i tidlig middelalder har imidlertid også strevet med psykiske problemer. Hva sier de skriftlige kildene om de mentale sidene ved sykdom og kvinners medisinske erfaringer på dette området?

Jeg velger å gå til eddadiktene igjen for å finne et illustrerende svar. Den tragiske skjebnen til heltinnen Gudrún Gjúkisdóttir skildres i *Guðrúnarkviða I-III*. I de to første diktene er Gudrún hovedpersonen i en rekke elegiske avsnitt, som skildrer hennes sorg- og tapsreaksjon etter drapet på hennes første husband helten Sigurðr, et drap brødrene hennes har begått.

Gudrún fremstilles som forstenet av sorg og ute av stand til å gråte ved liket av Sigurðr. Hun blir imidlertid trøstet av tre fornemme kvinner som hver især forteller om sin sorg, i håp om at Gudrún vil åpne opp for en følelsesmessig reaksjon. Omsider blottet en av kvinnene Sigurðrs blodige hode og Gudrúns tårer får fritt løp. Gudrún løsner på sorgen ved å tale om heltens storhet og savnet sitt.²⁵⁵

Psykiater og medisinalhistoriker Jon Geir Høyesteren påpeker at *Det første Gudrúnkvadet* bidrar til å tydeliggjøre forholdet mellom vår tids psykologiske kunnskap og tidligere epokers innsikter – glemte eller bevarte, fordi diktet i detalj fremstiller bruk av empati; forståelse, hjelp og intervensjon i forhold til sorg og tapsreaksjoner, en behandlingsform som de siste femti årene igjen benyttes i psykiatrien og psykologien.²⁵⁶ Behandlingen av Gudrún er en opprinnelig god, erfaringsbasert og solid kriseforståelse i følge Høyesteren. Og den bygger på

²⁵³ Jónsson 1912: 15 og *Eddadikt* 1993. I *Hávamál* vers 39, 41, 42 og 136 bekreftes ideene rundt gavegiving i norrøn kontekst: 36-37 og 54.

²⁵⁴ Jónsson 1912: 14-15.

²⁵⁵ *Eddadikt* 1993 (*Det første og andre Gudrúnkvadet*): 241-247 og 269-279. Gudrúns sorgreaksjon over tapet av sin store kjærlighet Sigurðr gir assosiasjoner til Harald Hårfagres lidenskapelige kjærlighet til samejenta Snøfrid, som han giftet seg med, og hans fastlåste sorg da hun døde. I *Harald Hårfagres saga* kapittel 25 i *Heimskringla* fremgår det at han sørget i tre år, inntil han nesten mistet forstanden. Først da kongens lege Torleiv Spake, med velvalgte ord fikk overtalt ham til å skifte klær og sengetøyet under Snøfrid, ble kongen konfrontert med kjensgjerningen at Snøfrids lik var i oppløsning, og kong Harald kunne komme videre i livet og gjenoppta sine forpliktelser som regent. Årsaken til kongens forstenede sorg var imidlertid at finnejenta hadde brukt trolldom på ham. Tradisjonelt kristent syn på samer var at de var trollfolk. Det passer godt med det forhold at Snøfrids og Harald Hårfagres sønn Ragnvald ble seidmann, se *KLNM* 1970: 7.

²⁵⁶ Høyesteren 2000: Forordet s. 9.

kunnskap om nødvendigheten av at sorg kan finne uttrykk og utløp. Denne erkjennelsen inngår i alle kulturer også den norrøne, påpeker Høyersten.²⁵⁷

Etter syv vintre i Danmark er Gudrúns passive reaksjon på tapet av Sigurðr fortsatt tilstede. Hennes ambisiøse og trolldomskyndige mor Grímhild finner imidlertid en løsning på problemet, hun lager en magisk drikk til Gudrún. I motsetning til Sigrdrífa som ga helten Sigurðr en hukommelsesstyrkende *minnisveig*, gir Grímhild en glemselsdrikk til Gudrún. Trylledrikken i hornet blir beskrevet i *Det andre Gudrúinkvadet* vers 21 som: "[...]sval og bitter, all sorg den lindret; kraften var økt med jord-styrke, blandet med kaldsjø og blod av galte".²⁵⁸ Allslags trolldomsingredienser hører vi om; rødfargete runer er ristet der, ormekjøtt, uskårne aks (opprevet med rot) og dyriske innvoller (vers 22) er blandet med øl, igjen er brente eikenøtter brukt, urter og sot fra åren. Ingrediensene omtales som "onde saker" og de "lindrer fiendskap" fremgår det av vers 23,²⁵⁹ altså skal "likt mot likt"- metoden og motmagi dulme Gudrúns vemodige tanker og emosjonelle tilstand. Bruk av trolldomssanger er fraværende, men den førkristne legeskunstens bruk av magi er høyst tilstede. Gjennom kriseintervensjonen i disse versene belyses den norrøne kulturens kvinnelige, medisinske kompetanse også på det psykologiske plan.

Til tross for at disse tre eddadiktene om Gudrún i *Codex Regius* er skrevet ned andre halvdel av 1200-tallet, skildrer de pietetsfullt førkristen medisinsk praksis. Det er ingen tegn til demonisering av den tradisjonelle legeskunsten som Grímhild benytter. Det er et reelt motsetningsforhold mellom samfunnets normative forventninger på 1200-tallet og den poetiske kvinneframstillingen i *Det andre Gudrúinkvadet* vers 21-23. Likevel viser klerken som skrev ned dette kvadet fra et eldre forlegg, at han ønsket å fremstille den trolldoms-kyndige Grímhild troverdig, i tråd med et historiesyn preget av ønsket om å gjenskape fortiden slik den hadde vært.

4.1.8 Hallgjerd Hoskuldsdotters karaktertrekk – et eksempel på bruk av medisinsk lærdom i *Njáls saga*

Innledningsvis i *Njáls saga* (kap.1) leker lille Hallgjerd på gulvet hjemme, mens hennes far og onkel titter på barnet. Den stolte faren spør sin bror Hrut om han synes piken er vakker. Onkelen tier ulykkesvarslende en stund før han svarer at jenta er fager, men at mange kommer til å lide for det. Hrut forstår ikke hvordan hennes "tjuvsaugo" er kommet inn i slekten deres.

²⁵⁷ Høyersten 2000: 131.

²⁵⁸ *Eddadikt* 1993 (*Det andre Gudrunkvadet*): 273.

²⁵⁹ *Ibid*: 274.

Litteraturviteren Lars Lönnroth påpeker at replikken til Hrut forutsetter en forbindelse mellom indre og ytre egenskaper, som gjør det mulig å tolke et menneskes karakter og fremtidige skjebne med henvisning til utseendet.²⁶⁰

Kroppsvæskelærens prinsipper om utseende og karakter (temperament) som korresponderende og medfødte egenskaper, for eksempel rødmosset svarende til den sangvinske, sort hår og sorte øyne til melankolikeren, nådde tidlig Island og var kjent på sagaforfatternes tid.²⁶¹ Lönnroth, som er en sentral *Njála*-forsker i senere år, har analysert mulige forbilder og påvirkningskilder til personskildringer i sagaen. Han påpeker hvordan sagaforfatterens bruk av samtidig og klassisk medisinsk teori, først og fremst fysiognomi- og humorallæren, preger personskildringene på det emosjonelle og karaktermessige plan i *Njáls saga*.²⁶²

Sagaens personbeskrivelse er hovedsaklig opptatt av utseendet, som igjen bekreftes av personens følelser, atferd, handlinger og holdninger, noe som er elementer i mellom-menneskelig dynamikk og skjebne. Utseende og atferd knyttes så til sammenfallende egenskaper i ætten gjerne i flere ledd bakover,²⁶³ slik det skildres i kap. 10 i *Njáls saga*, der Hoskuld karakteriserer datteren sin som hovmodig. Hallgjerd parerer faren med å si: ”Storlåtne er de, både du og ætta di, og det er ikkje underleg at eg har noko av det same”, for deretter å gå sin vei. Høyersten tolker Hallgjerds utsagn som tilsiktet Hoskulds ætt. Trolig har de følt seg noe hevet over en mer tvilsom gren på Hallgjerds morsside, representert ved morbroren Svan. Onkelen Svan var, som tidligere påpekt i noteapparatet mitt, meget trollkyndig dessuten vrang og vanskelig å ha med å gjøre (norrønt *fjölunnigr mjök og ódæll ok illr viðreignar*).²⁶⁴

Forbildet til fremstillingen av enkelte mennesketyper i *Njáls saga*, finnes fortrinnsvis i antikkens temperamentslære slik den ble dosert i Salerno-skolen, påpeker Høyersten og tilføyer at individuelle ulikheter i sagaen begrunnes som biologiske og medfødte, i overensstemmelse med samtidens rådende oppfatninger innen Skolastikken. Dette må tolkes som et forsøk på rasjonalitet og systematikk i menneskevurderingen i *Njáls saga*, tilføyer Høyersten.²⁶⁵ Lönnroth påpeker den generelt tydelige påvirkningen fra utlandet i sagaenes fremstilling av kroppen som sjelens speil. Ikke bare legender, historieskriving og

²⁶⁰ Lönnroth 1963-1964: 24.

²⁶¹ Høyersten 2000: 52 her refererer Høyersten til tekstene i samlingen *Alfræði Íslenszk* (1908-1918).

Denne tekstsamlingen er datert til ca. 1150 se note 33 ovenfor.

²⁶² Lönnroth 1963-1964: 33-43.

²⁶³ Høyersten 2000: 79-80.

²⁶⁴ Ibid: 141. Se også *Njálssaga* 2003: 43-44.

²⁶⁵ Høyersten 2000: 80 og 246.

kroppsvæskelæren har influert sagaene, fysiognomiske resonnementer kan også knyttes til islendingesagaene fra tidlig 1200-tallet.²⁶⁶

5. Marginale kvinneskikkelser i legekunsten

5.1 Kvinnelige representanter for seid og samisk sjamanisme

Den unge kirken ønsket å få bukt med tradisjonell hedensk praksis ved å kriminalisere all form for trolldom. Kort gjenfortalt, har norrøn trolldom flere uttrykksformer som er relevante for dette kapitlet: *seid*, *galder*, *gand*, *samisk sjamanisme* og *magi*.

Jeg vil i det følgende først ta for meg volvens rolle slik den blir fremstilt i skriftlige kilder, og hennes tilknytning til legekunst, deretter et eksempel på sjamanisme slik den blir fremstilt i *Historia Norvegiae* og kvinnelige samiske noaidier i kildene. Kildene til kvinnelig samisk sjamanisme er imidlertid fåtallige, noe som vel beror på at den kvinnelige noaidien opptrådte i skyggen av den mannlige noaidien, og trolig i medisinsk sammenheng ved sykdom og uår, der hennes rolle var stedfortreder for den mannlige noaidien eller som hans assistent.

5.2 Volvens spesialiserte rollemodell

Tidligere i avhandlingen min har jeg drøftet roller i samfunnet knyttet til kvinner av høy byrd. I følge Steinsland er volven uten ættetilhørighet men av ansette folk, hun er kunnskapsrik og oppfører seg verdig. Volveskikkelsen er gjerne over reproduksjonsstadiet, hun er en eldre kvinne med stor livserfaring og autoritet. Hennes rolle ser imidlertid ut til å være begrenset til kultiske og magiske funksjoner, hun har trolig av den grunn tilhørt en marginal gruppe i samfunnet, likevel fortont seg som en mektig skikkelse. I motsetning til den sted- og slektsbundne husfruen blir volven fremstilt som en selvstendig omreisende kvinne som tilkalles fra bygd til bygd, for hennes tjenester er etterspurte. Det blir hun godt betalt for.²⁶⁷ Volven er imidlertid ikke tilknyttet store blot (ofringer), hov eller horg (kultsteder) men hun behersker seiden, en praksis som gir henne stor makt. Med evnen til å se skjulte og fremtidige ting og hendelser er hun *clairvoyant*. Volven kan stille stormen på havet og har makt over naturen. Og relevant for dette kapitlet; hun kjenner menneskers skjebne og kan påføre folk vanhelse eller gi livet tilbake.

²⁶⁶ Lönnroth 1963-1964: 33 og 42. I artikkelen sin knytter forfatteren også personskildringer opp mot *Fostbrødrenes saga* på ss 35-37.

²⁶⁷ Steinsland 2005: 312-313.

Det fortelles utførlig om et seidrituale på Herjolvsnes på Grønland i *Eirik Raudes saga* kap. 4, en islendingesaga fra sent 13. århundre.²⁶⁸

I sagaen fremgår det at det rundt år 1000 var stor misvekst på Grønland. Både jakt og fiske sviktet og noen av fangstmennene var ikke kommet hjem. Det var en spåkyndig kone der i bygda som het Torbjørg med tilnavnet Lillevolve. Hun var den siste av ni søstre som alle hadde vært spåkoner.²⁶⁹ Om vinteren dro Torbjørg på gjesting til gårdene fordi folk der gjerne ville vite sin skjebne og årveien.²⁷⁰ Storbonden Torkjel følte seg forpliktet til å finne ut av når uåret skulle ta slutt for det var stor sykелighet i bygda, han bød derfor spåkonen hjem til seg. Volven kom om kvelden og ble tatt i mot på ærbødig vis. Det ble gjort i stand et høysete til henne og hun fikk puter stoppet med hønsefjer å sitte på. Da Torbjørg Lillevolve ankom var hun kledd i mørk blå kappe til å knytte om halsen, kappen var besatt med steiner.²⁷¹ Hun bar glassperler om halsen og på hodet hadde hun svart lammeskinns hue som var foret med hvitt katteskinns.²⁷² På føttene hadde volven lodne kalveskinnsko med lange lisser som endte i store tinnknapper. På hendene bar hun katteskinns hansker²⁷³ som var hvite inni og lodne. Hun holdt om en stav prydet med messingbeslag og steiner rundt knappen.²⁷⁴ Om livet hadde hun et knuskebelte der det hang en stor pung som gjemte hennes trolldomsredskaper. Disse brukte hun til å spå med. Volven ble ført til sete av husbonden selv. Han bad henne se seg nøye om og si hva hun syntes om gården og levemåten der, men hun var fåmælt om alt hun så, for hun ville først sove der om natten.²⁷⁵ Torbjørg Lillevolve fikk servert grøt av geitemelk²⁷⁶ og en rett bestående av hjerte fra alle typer dyr på gården.²⁷⁷ Hun fikk en messingskje og kniv av kobber med knivsodden brukket av til å spise med, skaftet på kniven var av hvalrosstann og hadde to holker.²⁷⁸

²⁶⁸ Orchard 2002: 97.

²⁶⁹ Raudvere 2003: 123. Med en slik spesifisering betoner teksten at Torbjørg viderefører en gammel tradisjon.

²⁷⁰ "Årveien" må her tolkes som avlingen/årsveksten.

²⁷¹ Den blå kappen er en kjent Odin-attributt se prosainnledningen til *Grimnesmål* i *Eddadikt* 1993: 73. Odin fremstår som den største seidmann i *Ynglingesaga* kap. 4 i *Heimskringla*.

²⁷² Tilbehør og pynt i katteskinns kan knyttes til den store åsynjen Frøya som kjørte en vogn trukket av katter. Frøya lærte æsene å seide jfr. *Ynglingesaga* kap. 4 i *Heimskringla*, se også Steinsland 2005: 316.

²⁷³ Hansker er forbundet med overnaturlige krefter se Reichborn-Kjennerud 1928: 106.

²⁷⁴ *Völva* er avledet av *völur* som betyr "stav" se Zöega (1910) 2004: 503. Jfr. kap. 44 i *Vatnsdøla saga* ss. 329-330, der Torkjel iført Tordis spåkones svarte kappe og hue, gjør sine fiender på Alltinget målløse ved å slå dem med spåkonens stav.

²⁷⁵ Volvens blikk henleder til den almennreligiøse tanken om inkubasjon; "om varsler og kunnskaper som åpenbares mediet om natten, gjerne gjennom drømmesyner" påpeker Steinsland 2005: 317.

²⁷⁶ Geitemelk ble sett på som styrkende se Reichborn-Kjennerud 1928: 201.

²⁷⁷ I antikkens medisin ble hjertet sett på som setet for sjelen, tanke og mot. I norrøn sammenheng hadde hjertet magisk betydning, for den som spiste dyrehjerter ikledde seg dyrets krefter og kunnskaper, se Steinsland 2005: 316-317. Ved å spise dyrehjerter kunne man tilføres overnaturlig makt og visdom påpeker Reichborn-Kjennerud 1928: 24.

²⁷⁸ Reichborn-Kjennerud 1928: 65 og 228 påpeker at volven ikke kunne bruke kniv av stål eller jern, da den typen metall ville ødelegge hennes trolldom.

Neste morgen skulle seiden foregå, og kvinnene på gården skaffet volven det hun trengte av utstyr. Volven bad om hjelp fra kvinner som kunne ordene i den magiske sangen som hørte med til seiden. Slike kvinner fantes ikke på gården. Volven fordret av Torkjel å få de ting som hun behøvde for å utføre seidritualet. Etter ivrig press fra Torkjel fikk volven omsider hjelp av kvinnen Gudrid til å fremføre *varðlokkur*.²⁷⁹ Gudrid hadde lært trollsang (norrønt *kvæði*) av sin fostermor på Island, men hun påpekte at hun verken var trollkyndig eller spåkone men en kristen kvinne og noe motvillig til å synge. Torbjørg Lillevolve svarte Gudrid at hun trolig ved å fremføre sangen hjalp menneskene i bygda, og hun ble ingen dårligere kvinne derav. Slik gikk det til da Torbjørg Lillevolve seidet:

Så slo kvinnene ring om hjellen,²⁸⁰ Torbjørg satt oppe på den. Da kvad Gudrid kvedet så godt og fagert at ingen av dem som var til stede, syntes han noen gang hadde hørt et kvede bli fremført med vakrere stemme. Spåkonen takket henne for kvedet og sa at nå var mange vesener kommet til stede, og de hadde syntes at det var vakkert å høre på at kvedet ble så godt fremført – ”men før har de villet skilles fra oss og ikke høre på oss. Og nå ser jeg godt mange ting som før var skjult for meg, og enda mange flere. Til deg, Torkjell, kan jeg si det, at dette uåret ikke kommer til å holde seg lenger enn vinteren ut, og årringen vil bedres når det blir vår. Den farsotten som har gått her hos oss, vil også gi seg fortere enn vi skulle tro”.²⁸¹

Deretter lønnet volven Gudrid for hjelpen ved å forutsi en svært god skjebne for henne. Volven hadde mye godt å si til andre også, og det gikk oftest slik hun hadde forutsagt.

I *Eirik Raudes saga* skildres den felles *varðlokkur*-sangen som betydningsfull for å blidgjøre hjelpeåndene. Betydningen av sang (også galder) og særskilte vers i legeskunsten har jeg påpekt tidligere gjennom å referere til eddadiktene, ulike ættesagaer og andre historiske kilder. Raudvere påpeker at selve vokaliseringen (sangen) og lyden av ordene gjorde de virkelige. En forbannelse kunne for eksempel ikke tas tilbake med mindre at like sterke eller enda sterkere ord ble tatt i bruk. De betydningsfulle ordene er skildret på ulike måter i seidfortellingene. I *Eirik Raudes saga* kan volven ikke utføre sitt ritual uten ledsagende sang, den er en forutsetning for spådomsresultatet.²⁸²

Raudvere påpeker at den formelle organiseringen rundt volvens besøk antyder at seremonien ble betraktet som en etablert sosial institusjon.²⁸³ For slik den divinatoriske seiden

²⁷⁹ *Varðlokkur* er en magisk sang som utgjorde et viktig element i seidritualet. www.storenorskeleksikon.no: 19.09.08 omtaler ordets betydning som ”å lokke frem hjelpeånder”, for seidsangens hovedoppgave er å skape kontakt mellom magikeren og åndeverdenen.

²⁸⁰ *Seidhjellen* er en oppbygget plattform som plasserer volven over folkemengden. Slik skiller volvens sitteplass seg ut som noe særskilt.

²⁸¹ *Eirik Raudes saga* (1953) 1989: 206 (kap 4).

²⁸² Raudvere 2003: 129.

²⁸³ *Ibid*: 126-127.

fremstilles i *Eirik Raudes saga* er den basert på en kollektiv innsats med den gruppen som ønsker spådommen og blir skildret som en halvoffentlig rite. Det er ingen hemmeligheter og skjulte aktiviteter som den kvinnelige ekspert utfører, i blant også med assistanse fra noen på det enkelte stedet hun besøker. Følgelig har denne åpenlyse siden ved volverollen vært gjenstand for respekt fordi den var til gagn for det enkelte samfunnet i en krisesituasjon.

5.2.1 Normative forventninger versus volverollen

De norske kristenrettene er som jeg tidligere har påpekt, forholdsvis detaljerte i forbudene mot hedendom og i definisjonen av hva som ble sett på som hedendom. Noen av de handlingene som omtales kan karakteriseres som *svart magi*, disse gjerningene var trolig lite respekterte også i hedensk tid og utført av mennesker med lav status i samfunnet.

Blant de forbudte handlingene som ble definert som hedendom regnes ”utesitting” (norrønt *útiseta*)²⁸⁴ og å fare med spådom. Steinsland påpeker at en volve ikke alltid behøvde et så stort rituelt apparat rundt seg slik det skildres i *Eirik Raudes saga*, for hun kunne også praktisere utesitting ensom utendørs. Da satt volven på en jordfast stein eller ved et veikryss gjennom nattens mørkeste timer og tok i mot varsler og tilegnet seg all den innsikt hun kunne få fra naturen.²⁸⁵ Mundal tilføyer at ordlyden i kristenrettene ikke gir grunnlag for å konkludere med at kvinner i større grad var mistenkte for kriminaliserte hedenske handlinger enn menn, likevel gjenkjennes sentrale handlinger som volverollen utøvde i hedensk tid.²⁸⁶ For selv om kildene fremstiller volven utydelig i en hedensk kontekst, får volven i eddadiktet *Voluspå* sin visjon når hun sitter ute,²⁸⁷ og i *Eirik Raudes saga* beskrives volverollen som divinatorisk. Det må derfor fastslås, at viktige fragmenter i volverollens hedenske praksis forsvinner med kristenrettens forbud mot utesitting, å fare med spådom samt ritualiserte trolldomssanger, og ennå en statusbelagt kvinnerolle i den førkristne kulturen blir kriminalisert.

5.2.2 Seid i ondt henseende

Innledningsvis skrev jeg at jeg i drøftingen ville vende tilbake til eksempler på medisinsk magi i kildene, som har til hensikt å skade eller drepe. Raudvere påpeker at ondsinnede karakterer som handler for egen vinnings skyld eller på oppdrag av andre på bekostning av en

²⁸⁴ Her refereres det til utesitting om natten for å drive med trolldom, slik det fremgår av *Den eldre Gulatingsloven* kap. 32 se Steinsland 2004: 34-36 og 339.

²⁸⁵ Steinsland 2005: 317.

²⁸⁶ Mundal 1996: 97. Bagge hevder at i praksis er det vel så ofte menn som kvinner, som driver med trolldom i *Heimskringla* se Bagge 1991: 215 ff.

²⁸⁷ Mundal 1996: 97.

tredje part, er mye mer vanlig i sagaene enn konkrete ritualer der divinasjon inngår.²⁸⁸

Mønsteret i denne ondsinnede praksisen er kjennetegnet ved at en person med spesielle kunnskaper handler med et bestemt mål for øyet. Denne skikkelsen er ofte noe usynlig i starten av beretningen, men trer tydelig frem når handlingen får konsekvenser. Akten kan utføres i hemmelighet eller det kan være del av intrigen i fortellingen at årsaken til det som skjer ikke avsløres før mot slutten. Den som utfører gjerningen benytter alltid instrumenter for å nå sitt mål. Det kan være det talte ordet; en sang, en formel eller en slags forbannelse, gjerne i kombinasjon med en utstudert eller enkel handling som i blant kan ta form av en sammensatt rite. Konkrete objekter som staver og seidhjell eller substanser som blod og tre nevnes i tekstene. Tegn og symboler kan inngå i handlingen.

Jeg har tidligere skildret bruk av runer i medisinsk sammenheng. De har ikke bare vært dekorative detaljer, for den trolldomskyndige ønsker å forandre noe ved å bruke dem. Metodikken har gjennomgående vært ”likt-mot-likt”- ritualer anvendt for å behandle og forebygge sykdommer. Trolldomsritualer i ondt henseende blir derimot i skriftlige kilder fremstilt som utført av motstandere i konflikt med hverandre, og som et uttrykk for hvor ondsinnete de virkelig er.

I *Grettes saga*, en islendingesaga (ættesaga) fra tidlig 14. århundre, skildres Grette Åsmundsson. Han er stri og umedgjørlig fra barnsben av og er stadig involvert i konflikter med mennesker og overnaturlige vesener. Torbjørn Ongul har vært i bardage med Grette før. Tilslutt blir han av skagfjordingene bedt om å gi dem Drangøy som den fredløse Grette har okkupert, tilbake eller å drepe Grette. Torbjørn søker hjelp hos eldgamle, trolldomskyndige Turid, som er hans fostermor. Og slik gikk det til da Turid seidet i ondt henseende:

De gjorde som hun ba om, og da hun kom til stranden, humpet hun bortetter langs sjøen, som om noen viste henne vei. Hun kom til et tre som lå der med roten på, så stort som en passelig akselbør. Hun så på treet og ba dem snu på det for henne. Det så ut som det var svidd og gnidd på den andre siden. Hun lot dem telgje en liten glatt flate der; så tok hun kniven sin og ristet runer på roten og farget dem røde med blodet sitt og kvad galdrer over dem. Hun gikk baklengs og mot solen rundt treet og sa fram mange tryllekraftige ord over det. Etterpå lot hun dem skyve treet til sjøs og ba det drive ut til Drangøy og bli Grette til skade. Så drog hun heim til Vidvik. [...] Vinden sto inn gjennom fjorden, men roten til kjerringa drev med god fart rett mot vinden.²⁸⁹

²⁸⁸ Raudvere 2003: 142.

²⁸⁹ *Grettes saga* (1954) 1989: 178-179.

Turid seider vanhelse over Grette og forårsaker indirekte hans død. Denne seidseansen i Grettes saga skildrer et privat ritual utført i hemmelighet, der målet er å skade og utmanøvrere en fiende. Ritualet blir utført til fordel for et enkeltindivid og hans slekt, i motsetning til Torbjørg Lillevolve på Grønland som åpenlyst seider for å hjelpe en hel bygd til bedre helse og livsgrunnlag.

Det finnes også en annen magisk metode til å skade eller drepe motstandere i kildene; den innledningsvis nevnte bruken av gand.

5.2.2.1 Gand og hamferd i norrøne tekster

Gand (norrønt *gandr*) inngikk i midlene seidutøveren kunne benytte seg av. Etymologisk kan gand bety spiss kjepp eller tryllestav, ting en trollkyndig utsender gjennom luften, brå sykdom eller ilske, sinne.²⁹⁰ En liten trepinne med innrissete magiske tegn kunne også være gand. Spåkvinnen Heid (vers 22) i *Voluspå* sendte gand og var yndet av onde kvinner.²⁹¹

Mundal påpeker at forestillingen om den onde tanken (norrønt *hugr*), som kan skade mens mennesket selv er ved full bevissthet, glir i de norrøne kildene over i en forestilling om hamskifte og hamferd.²⁹² I eksemplene ligger menneskekroppen livløs tilbake, og personen reiser ut i skikkelsen av et dyr – helst det dyret som var best egnet til å utføre det aktuelle oppdraget. Forestillingen om at utsendte sjeler kan ta form av en gand, en trolldomsgjenstand, opprinnelig trolig en stav, er representert i kildene. Likeså forestillingen om at de som reiser på hamferd, rider på gand. Steinsland påpeker at sjelen til trollkyndige kan i drømmer eller ekstase frigjøre seg og bruke ganden som reisefarkost.²⁹³ Dette gjelder den sjelen som forlater mennesket når det sover. ”Vidt har jeg rent på gander i natt, og nå har jeg fått vite ting som jeg ikke visste før”, sier Tordis på Langanes i *Fostbrødrenes saga* etter en urolig søvn, der hun bar seg ille og trakk været tungt.²⁹⁴ Odin fremstilles med slike evner i de norrøne mytene. I *Heimskringla*, *Ynglinga saga* (kap.7) forteller Snorre at guden Odin kunne skifte ham, kroppen lå som sovende eller død, men selv var han fugl eller dyr, fisk eller orm og fór på et øyeblikk til land langt borte i eget ærend eller for andre. Disse forestillingene har likhetstrekk med sjamanisme, og gand og verbet ”gande” representerer kunnskapsområder som den

²⁹⁰ www.dokpro.uio.no: 27.09.08.

²⁹¹ *Voluspå* 1999: 16 og 102. Steinsland/Sørensen påpeker at ”ond” ikke må forstås i kristen betydning, snarere som ”slem”.

²⁹² Mundal 1997: 20.

²⁹³ Steinsland 2005: 322. I *Håvamål* vers 155 forteller Odin om den tiende galder/trolldomssang han kan i tilknytning til hamferd, den kan forårsake at trollkjerringene kommer på villspor. Se *Eddadikt* 1993: 58.

²⁹⁴ *Fostbrødrenes saga* (1927, 1951) 1989: 240.

norrøne litteraturen også knyttet til trollkyndige samer.²⁹⁵ I denne sammenheng er det imidlertid snakk om seid i de norrøne tekstene.²⁹⁶

De som hadde kunnskaper i seid kunne altså sende sjelen sin ut i et oppdrag, sjelen tok da på seg en "ham" (norrønt *hamr*) og for i hamferd (norrønt *hamfar*). "Ham" er etymologisk forklart som et ytre kroppsdekke (hud-, fjær- eller hårdrakt). Å forandre utseende eller vesen/skikkelse var noe trolldomskyndige kunne gjøre i form av bjørneham, dyreham, fiskeham og fugleham. Forestillingen om at samene hadde spesielle evner også på dette området refereres det til i norrøne kilder, disse vender jeg tilbake til.

Hamferd knyttes imidlertid også til et norrønt miljø. I islendingesagaen *Kormaks saga* blir det fortalt om den trollkyndige kvinnen Torveig (kap.18). Hun er ute etter Kormak og broren hans:

"Da brødrene sto ut av havnen, kom en rosshval opp ved skipet. Kormak skjøt en pålstav etter den, ramte hvalen, og den sank under. Da tyktes folk å kjenne Torveigs øyne i den. Denne hval dukket ikke opp igjen, og om Torveig spurtes det, at hun lå dødssyk, og folk sier, at hun skal være død av dette".²⁹⁷

Slike fortellinger om omskapning og hamferd hører fortrinnsvis hjemme i diktning og mytologi enn i hverdagslige erfaringer i den norrøne kulturen, og i større grad hjemme i motivene i den fantastiske diktningen (*fornaldersagaene*) enn i den realistiske sagalitteraturen påpeker Mundal.²⁹⁸

Reichborn-Kjennerud påpeker imidlertid at enhver måtte ha sin *hamr* til full rådighet i den førkristne kulturen, det motsatte viste at han var syk eller unormal. For den som var *hamstolinn* eller manglet sin ham, var ikke ved sine fulle fem, nærmest *vitstolinn*.²⁹⁹

I sagaen om Egill Skallagrimsson kap. 72 fortelles det om en svært syk, ung kvinne Helga Torfinnsdatter. Hun var blitt frastjålet sin ham³⁰⁰ og led derfor av vanmakt, søvnmangel og var meget svak. En bondesønn hadde ristet runer og påført henne sykdom. Egill, som jo var trolldomskyndig visste råd, handlingene hans skildres som veloverveide; han skiftet først

²⁹⁵ Steinsland 2005: 322.

²⁹⁶ I følge *Ynglinga saga* i *Heimskringla* (kap.4) lærte æsene denne kunsten av Frøya etter krigen med vanene. Samme sted heter det at seid var knyttet til gudinnene, og at det var skam for menn å utøve den, fordi det medførte at mennene ble kvinneliggjort. Jfr. *Loketretten* vers 24 i *Eddadikt* 1993: 118.

²⁹⁷ *Kormaks saga* (1923, 1951) 1995: 285.

²⁹⁸ Mundal 1997: 21. Fornaldersagaene beretter om en relativt fjern fortid, tiden før landnåmet eller den første bosettingen på Island mellom 870 og 930. Disse sagaene har ikke rot i en historisk virkelighet, de er skapt for underholdning. Imidlertid har religionshistorikere fattet interesse for mytiske mønstre og ideer i denne sagagenren i senere år, temaet om heltens eller kongesønnens initiasjon i fortellingene kan ha en viss kildeverdi. Se Steinsland 2005: 60-61.

²⁹⁹ Reichborn-Kjennerud 1928: 39.

³⁰⁰ Raudvere 2003: 157-158. Det fremgår ikke i min oversatte utgave av *Egilssoga* fra 1994: 168-170.

sengeklærne hennes, fordi den direkte kontakten med runene var ødeleggende.³⁰¹ Egill ransaket deretter rommet hvor hun lå og fant hvalbenet med runetegn på. Han leste først runene før han skavet dem av og feiet dem ned i ilden. Også hele hvalbenet brente han, før han lot de gamle klærne hennes bli luftet ute i vinden. Så kvad Egill noen strofer om hendelsen, til formaning. Deretter ristet han nye runer som han la under høyenden i sengen. Helga følte at hun våknet av en dyp søvn, hun følte seg frisk men svak, likevel til stor glede for sin mor og far.

Reichborn-Kjennerud påpeker at det bondegutten ristet var gale lønruner på et hvalben, med virkning som ménruner. Disse volder sykdom og død. Gutten som ristet de farlige runene ville vende Helgas hug til seg ved å riste *manrúnar*, men disse hadde han ikke forstått seg på, og derfor var han uheldig og ristet runer hun fikk mén av. Egill Skallagrimsson derimot ristet legende runer for Helga og behandlet dermed hennes sykdom og vanmakt.³⁰² Helga fikk trolig sin ham og sjelsfred tilbake på denne måten.

Ikke alle hadde en god ham og da kunne det skje at et menneske ble sykt, fordi en vond ham fløy på det. Den første fremmede som kom til gården ville da gjerne få skylden for å ha kastet sin vonde ham på den syke. Den fremmede måtte så røre ved det syke mennesket, som ved håndspåleggelse straks ble god igjen.³⁰³ Det å være trollmann eller trollkone (norrønt *hamramr*, *hamhleypa*, *eigi einhamr*) var knyttet til hamskifte, og evnen var enten medfødt eller tillært. Denne egenskapen kunne bare beholdes om den trollkyndige var hedensk og forsvant når man ble døpt, slik det skildres i *Øyrbyggja saga* kap. 61.

5.2.3 Hva kan det arkeologiske materialet tilføre vår viten om magi generelt og volven spesielt?

Betegnelsen ”magiske objekter” i arkeologisk sammenheng refererer til en handling hvor objektet er resultatet. Likeledes refererer det til utøveren og til kunnskapsdimensjonen samtidig som det involverer intensjon - for hensikten med magi er å oppnå resultater, påpeker arkeologen Grete Schmidt Poulsen.³⁰⁴ Nettopp fordi magi kan bli tolket materielt, er det naturlig å snakke om magi i forhold til arkeologiske funn. Det er ganske vanlig å finne identiske magiske midler, imidlertid har de ofte vidt forskjellige betydningsinnhold.

³⁰¹ Raudvere 2003: 158, der hun påpeker at fysisk berøring i kombinasjon med de uttalte ordene er et stadig tilbakevendende tema i trolldomsskildringer, enten de er destruktive eller behandlende.

³⁰² Reichborn-Kjennerud 1928: 82-83 og 144.

³⁰³ Ibid: 39.

³⁰⁴ Poulsen 1986: 172.

Eksempelet brente eikenøtter, en av ingrediensene i glemselsdrikken Grimhild gir Gudrun (vers 23) har negativt betydningsinnhold; de blir omtalt som ”onde saker”.³⁰⁵

Brente eikenøtter blir derimot senere benyttet i medisinsk sammenheng, som obstetriske hjelpemidler og med positivt betydningsinnhold. Poulsen påpeker derfor at det er vanlig praksis i arkeologien å se de enkelte elementer i en større tverrfaglig sammenheng. Hun nevner spesifikt i forhold til skriftlige kilder.³⁰⁶

Arkeologen Neil Price fortolker arkeologisk materiale i en sammenheng med seidutøvende volver. Han kommenterer blant annet bekledningen til Torbjørg Lillevolva i *Eirik raudes saga* kap. 4, der han påpeker at kappen, glassperlene og trolig huen hennes er forholdsvis vanlige kvinneplagg i vikingtid. Andre sider ved påkledningen er enestående, slik som ”stenene” aplikert på kappen. Det finnes ikke noen tilsvarende motstykker i arkeologiske funn eller i skriftlige kilder, han tilføyer derfor at det er fristende å hevde at dette er en middelaldersk oppfinnelse som passer i en eventyrbok om en magiker. Flere sider ved skildringen av lillevolva bør imøtegås med skepsis, den er ikke mønstergyldig for volvers påkledning. Price påpeker imidlertid at noen aspekter ved påkledningen helt klart har paralleller, for remmene på kappen hennes minner om mange tilsvarende kjennetegn på sibirske sjaman-drakter. Knuskbeltet til lillevolva gjenfinnes hos samene.

Price fokuserer også på det ”aparte” utstyret som forekommer i kvinnegraver. I det arkeologiske materialet er det funnet en tå-ring i sølv båret av kvinnen fra Fyrkat, Jylland i Danmark og en mulig nesering funnet i en grav i Birka, Uppland i Sverige. Her fant arkeologene dessuten et sølvbrodert hodebånd som kan tolkes inn i en seidkontekst, selv om slike er funnet i andre kvinnegraver. Den sittende kvinnen i relieff på et anheng fra Aska, Östergötland kan representere en volve. Hun er iført en fotsid bekledning i to eller tre lag med tøy, fire perlerrader og en stor buebrose av typen før-viking tid. Rundt tinningene har hun et tynt bånd, kanskje likt med funnene fra Birka.³⁰⁷ Price omtaler også funn av store dekorerte staver av jern eller tre, grisekjever og ugle-pellets (oppgulp av ben og fjær), amuletter og frø fra rusfremkallende urter m.m.³⁰⁸

Arkeologisk materiale kan derfor supplere skriftlige skildringer av volver, slik at vi kan danne oss et bilde av den marginale volven i en seidkontekst.

³⁰⁵ *Eddadikt* 1993: 274.

³⁰⁶ Poulsen 1986: 173-174.

³⁰⁷ Price 2002: 170-171.

³⁰⁸ *Ibid*: 181-207.

5.3 Seid versus samisk sjamanisme

Tidligere forskning var opptatt av likhetene mellom norrøn seid og samisk sjamanisme. Var seiden et lån fra samisk kultur eller omvendt? I dag er forskerne opptatt av å forstå seid og noaidiens funksjon og rolle på dens egne premisser. Den generelle forskningsvinkelen ser på seid og sjamanistisk praksis som representativ for parallelle fenomen, men den ene praksis behøver nødvendigvis ikke være sprunget ut av den andre. Det dreier seg om fenomener som har eksistert i to etniske kulturer over en lang periode. Norrøn og samisk kultur levde forholdsvis tett på hverandre over store deler av Skandinavia, og de to fenomenene seid og sjamanisme kan derfor forstås ”som et av flere møtepunkter i kulturkontakten mellom norrøne folk og samer”.³⁰⁹

I dette møtetpunktet i kulturkontakten inngikk bruk av divinasjon og medisinsk magi.

Jeg har tidligere sitert Adam av Bremen, som hevder at samiske kvinner og menn er mestere både i bruken av magi og galder, og er kyndige i mye annen ”trolldom” som beskrevet i Bibelen. Hvilken ugudelig praksis er det Adam refererer til? Og hvorfor ble den kriminalisert av kristenrettene?

5.3.1 Hva forteller *Historia Norvegiae*?

I *Den Eldste Norges-Historien* også kalt *Historia Norvegiae* er et eget kapittel tilegnet *finnene*. Der skildres et sjamanistisk rituale som noen kristne handelsmenn ble vitne til en gang de satt til bords hos finnene. Mens de satt til bords falt vertinnen død om. De kristne tok dette tungt, men samene selv var ikke sorgtunge men sa at det var fiendtlig gand som hadde forårsaket det, og at de fort skulle få henne tilbake. En trollmann bredte ut et klede som han satte seg på, mens han forberedte seg til vanhellige trolldomsgaldrer. Han løftet så opp i været på oppadvendte hender et kjørel som lignet et såld, og som var fylt med figurer som forestilte hval, rein, ski og en liten skute med årer. Det var alt sammen fremkomstmidler som den djevelske gand skulle bruke over snøfjell og fjell-lier eller dype vann. Deretter danset han lenge og sang galdrer med disse greiene, til han falt overende svart over hele kroppen som en neger, med fråde om munnen som en avsindig og med magen revet opp, og gav endelig opp ånden med stor larm. En annen svært trollkyndig ble rådspurt om hva som hadde skjedd med de to, og han fullførte oppdraget på samme måte men med lykkelig utgang. Han vekket nemlig vertinnen til live igjen, og fortalte at den andre trollmannen hadde mistet livet på følgende måte: da ganden hans, omskapt til en hval, hurtig for frem gjennom en sjø, var han

³⁰⁹ Steinsland 2005: 311

så uheldig å møte en fiendtlig gand som var omskapt til skarpe påler som var gjemt på sjøbunnen. Disse skar opp magen på den utdrevne ganden, og det var også synlig på den døde trollmannen hjemme.³¹⁰

Adam omtaler denne praksisen som en uutholdelig vantro, der finnenes djevelske overtro blir benyttet i trolldomskunst. Allmuen i disse samfunnene dyrker profeter (noaidier) fordi disse forkynner, gjennom den urene ånd som de kaller gand, mange spådommer som slår til. Disse spådomskyndige kan se hva som skjer langt borte, og på underligste vis gjør de skjulte skatter kjent. Det er en vanhellig praksis, kommenterer Adam.³¹¹

Rituel sett fremgår det av denne ekstatiske sjamanseansen at samene har evnen til å frigjøre sjelen fra kroppen og foreta et hamskifte, for så å la denne ”frisjelen” foreta lange reiser mens kroppen ligger igjen, i likhet med fremstillingen i *Vatnsdøla saga* kap. 12 der tre finner foretar en slik magisk reise til Island på oppdrag av Ingemund, en norsk bonde. Denne sjelsferden til Island kom i stand i forbindelse med et seidrituale hjemme hos Ingemund, der det ble forutsagt av en samisk trollkyndig kvinne (norrønt *finna ein fjølkunnig*) at bonden ville slå seg ned på Island. I beretningen i *Vatnsdøla saga* skildres en sterk tro på riktigheten av samekvinnens spådom, noe som styrkes av merkelige tegn med reell trolldomskarakter.

Av innholdet i de eldre kristenrettene fremgår det at å *trua á Finna, fara til Finna* (*Eidsivatingsloven*) eller å *gera finnfarar, fara á Finnmerkr at spyrja spá* (*Borgartingsloven*) er *úböta verk* og kan derfor ikke sones med bøter. Å oppsøke samer i divinatorisk eller medisinsk sammenheng er derfor ulovlig og kriminaliseres med hjemmel i tekststeder i Bibelen.³¹²

5.3.1.1 Oppfattelsen av sykdom i gammel samisk tradisjon og behandlingen av den

Det fremgår av den rituelle delen i beretningen i *Historia Norvegiae*, at en kvinne som tydeligvis var blitt syk, ble helbredet. Sykdom, i likhet med feilslått jakt og fiske var alvorlige situasjoner, der noaidien søkte råd og hjelp i en annen kosmologisk sfære. For sykdom ble oppfattet som forårsaket av at en avdød ønsket den syke til seg. Noaidien (eller hans ”reinokse”) måtte derfor kjempe med den døde om ”rovet”.³¹³ Eller som medisinalhistoriker Nicolai Josvasen påpeker måtte noaidien i et slikt tilfelle: ”[...] gjøre en reise til *jabmi-aimo* (de dødes rike) for å påvirke eller overtale den avdøde til å avstå fra sitt

³¹⁰ *Den Eldste Noregs-Historia* 1950: 19-20. Min oversettelse fra nynorsk. Koht påpeker i fotnoten at ”kjøretet” må ha vært en runebomme.

³¹¹ *Den Eldste Noregs-Historia* 1950: 18-20.

³¹² *KLNM* 1970: 7. Tekststedene har jeg drøftet i note 8. Samisk legeskunst må åpenbart ha vært så etterspurt at den trolig innebar en trussel mot det kristne, norrøne samfunnets autoritet.

³¹³ *Ibid*: 12.

ønske om å hente den syke til seg”.³¹⁴ I spesielt vanskelige situasjoner krevde den avdøde et offer for å levere fra seg den syke. I et slikt sjamanistisk rituale spilte det talte eller sungne ordet en vesentlig rolle, i likhet med norrøn medisinsk magi. Godt assistert av andre tilstedeværende, galdret eller joiket noaidien for bl.a. å lokke til seg mennesker, skaffe seilvind, flytte øyer m.m. Med spesielt virkningsfulle ord kunne noaidien imidlertid stemme blod og lege sykdom.³¹⁵

Hjelpemidler med magisk kraft som ble benyttet i medisinsk sammenheng var også hos samene trylledrikk, ormestein og lausnarstein.³¹⁶ Holck nevner bruk av reinlav (*Cladonia rangiferina*) ved vanskelige fødsler. Samekvinnen satte seg da skrevs over en kokende gryte med lav.³¹⁷

Mitt spørsmål er så om kvinnene selv har helbredet og deltatt som religiøse eksperter i liknende ritualer i gammel samisk religion?

Hva sier kildene om en slik praksis?

5.3.2 Kvinnelige noaidier fantes de?

I rettsforhøret av Anders Poulsen i 1692 fortalte han at noaidiekunsten hadde han lært av sin mor som var noaidie. Isaac Olsen beretter om Kristin Klemetsdatter som var en ond noaidiekjerring. Skanke gir opplysninger om kvinner som er aktive i ”deres Mænds Trolldmæsser og Noide-samlinger” disse kunne joike og spå, han kaller dem ”guaps” (saL.*Guobas*). I følge Qvigstad (1948) betyr dette ”kvinnelig sjaman”. Bo Lundmark (1987) oppfatter dette, med støtte i folkloristisk materiale, som eksempel på at også kvinner kan ha vært noaidier. Håkan Rydving (1993) avviser imidlertid Lundmarks teori med begrunnelsen at *guobas* ikke har evnen til å gå inn i en transetilstand og ikke eier hjelpeånder.³¹⁸ Svensk tradisjon forteller om kvinnelige noaidier som kunne helbrede. Læstadius skriver om dyktige Lapp-Stina, som var lært opp av sin Gudmor (Jomfru Maria) fra underverdenen, i følge henne selv, og om Spå-Ella som kunne være fra noaidieslekt.³¹⁹ Spå-Ellas far var en mektig noaidie og var enestående i kunsten å lage trommer i sitt område. Av fortellingene fremgår det ikke at kvinnene brukte trommer. Kvinner hadde forbud mot å røre trommen i eldre tradisjon. Runebommen ble imidlertid oppbevart i *boasso*, innerst i teltet der gudinnen Juksakka hersket, og Lundmark ser det derfor sannsynlig, i komparasjon med sibirsk tradisjon, at kvinnelige

³¹⁴ Josvasen 1968: 3.

³¹⁵ *KLNM* 1970: 12.

³¹⁶ *Ibid*: 13.

³¹⁷ Holck 1996: 173.

³¹⁸ Mebius 2003: 127.

³¹⁹ Lundmark 1987: 162-164.

noaidier har forekommet i tidligere samisk kultur. Dette underbygger J.A.Friis i sitt verk *Lappisk Mytologi. Lappiske Eventyr og Folkesagn* (1871) ved å referere til at Juksakka noen ganger figurerer med tromme på runebommen, noe som kan tolkes som en forbindelse mellom noaidiekunsten og kvinner i eldre tid.³²⁰ Kvinnelige noaidier har trolig overtatt rollen i krisetider. At misjonærene overså kvinner og gikk til familiens mannlige overhode utelukket viktig informasjon.

Religionshistorikeren May-Lisbeth Myrhaug (1948-) uttrykker en klar oppfatning av at man med utgangspunkt i eldre og yngre kildemateriale kan anta at kvinner har vært noaidier med evnen til med trommens hjelp å tre inn i ekstasetilstand.³²¹

5.3.2.1 Kildegrunnlag for Myrhaugs påstand

Det er få beskrivelser av kvinnelige noaidier i 1600-1700-tallets samiske kildemateriale. Likevel ble de betraktet som betrodde personer kalt *guaps* (en kvinne som synger og bruker spådomsinstrumenter) i følge Myrhaug.³²² Disse kvinnene fikk svar fra sine *saivo* (den lykkelige verden etter døden/underverdenen) enten med kniv, øks, stein eller belte, og handlingen de utførte når de ble spurt om noe ble kalt å *saake*. Når de joiket og runet skulle de ha sine sedvanlige redskaper.

I senere fortellertradisjon blir kvinner fremstilt med kunnskaper i *noaidevuolta* (det som angår noaidie-vesenet).³²³ Samekvinnen Lapp-Stina fra Ågermanland i Sverige, var berømt vidt omkring for sine legekunster. Hun hadde ingen formell medisinsk utdanning men hun kurerte mange personer som var oppgitt av legene. Lapp-Stina var også kirurg og opererte svulster i øyne og ører med godt resultat, derfor var hun berømt helt til Stockholm, i følge Læstadius. Når hun ble rådspurt ved alvorlige sykdommer, pleide hun å ”lukke igjen øynene og fundere en stund”. Det var som om hun hentet opplysninger innenfra om sykdommens art og behandlingsmetoden. Hun ble gjerne spurt om hvorfor hun gjorde dette og da svarte hun: ”Jag skal fråga Gudmor”.³²⁴ Myrhaug tolker dette som at ”frisjelen” reiste i

³²⁰ Pollan 1993: 101.

³²¹ Myrhaug 1997: 70.

³²² Ibid: 65.

³²³ Price 2002: 275 påpeker at det bl.a. inkluderer divinasjon, avsløre hemmeligheter, helbredelse og tildeling av god og dårlig skjebne (velsignelser og forbannelser) m.fl. Praksisen var ikke statisk og hadde regionale uttrykksformer, dertil var den enkelte samiske sjamanen ekspert på et eller flere områder og begge kjønn spilte en viktig rolle i *noaidevuolta*, der mann og kvinne representerte spesialiserte og ulike sosiale funksjoner i forhold til deres individuelle evner.

³²⁴ Læstadius 1959: 95-97 kap. III paragraf 8.

underjordiske sfærer og kvinnen ved navn Gudmor befant seg der. Trolig er det snakk om en noaidieseanse, der Lapp-Stina var i transe.³²⁵

Det fortelles om Rijkuo-Maja som var mester i noaidiekunst, hun slo på trommen sin en gang det var skogsbrann i reinbeitemarkene på Storberget, slik at tordenværet kom med regn og slukket brannen. Silba-Gåmmoe fikk navnet sitt fordi hun eide en rikt sølvdekorert tromme.³²⁶

Læstadius forteller også om gamle lappkvinner som i en eksaltert sjelstilstand (helt ville og avsindige) har evne til å ta i mot en mengde forestillinger på kort tid. ”Alldrig har jag ännu hört någon människa tala så fort, som en så kallad *keuvolis*, eller i ecstas försatt Lappkärning; icke får man heller af någon människa i sitt sunda tillstånd höra så barocka ideer combinerade, som af dessa”.³²⁷

Myrhaug tolker kildene slik at kunnskapen om kvinnelige noaidier var avhengig av hvor synlige de var utad, det vil si utenfor *siidaen* (den tradisjonelle samiske landsbyen). I likhet med den norrøne kulturen var arbeidsoppgavene funksjonelt delt mellom mann og kvinne også i *siidaen*. Den indre sfæren var kvinnens, mens den ytre var mannens. Kontakten med omverdenen gikk derfor i tidligere tider gjennom mannen og de eldste menn i *siidaen*.

Overleveringene ble derfor mangelfulle om kvinnelige noaidier. På 1800-tallet endret dette seg, og kvinner og kvinnelige noaidier ble tydeligere fremstilt. Kildematerialet kan tolkes slik at det fremstiller kvinnes virksomhet som noaidier, både som en praksis der trommen ble brukt til å fremme ekstasen, som jo var en forutsetning for sjelereisen, og som et redskap for divinasjon. Det kan imidlertid ikke utelukkes at trommen bare var et spådomsinstrument, alternativt bruk av kniv, øks, stein og belte som spådomsredskap. Kvinnes spådomskunst blir imidlertid i de fleste kildene fremhevet.³²⁸ Myrhaug påpeker at divinasjon har hatt stor eksistensiell betydning i det samiske samfunn, både individuelt og kollektivt, ”noe som må ha gitt disse kvinnene vesentlig makt og innflytelse”.³²⁹

Hvordan man enn ser på spørsmålet om regulære kvinnelige noaidier i tradisjonell samisk religion gir de eldre kildene få holdepunkter for deres eksistens. Samisk tradisjon i opptegnelser lenge etter religionsskiftet inneholder derimot tydelige og klare opplysninger om

³²⁵ Myrhaug 1997: 66.

³²⁶ Lundmark 1987: 158-169.

³²⁷ Læstadius 1959: 103-104 kap. III paragraf 14. Se også ss. 97-102.

³²⁸ Som tidligere nevnt fremgår det av den islandske ættesagaen *Vatnsdøla saga* 1989 kap. 12 side 276 at en finnekone har stor divinatorisk makt. Jeg har også tidligere påpekt referanser til kvinnelig samisk spådomskunst i de eldre kristenrettene i Østlandsområdet. I *Eidsivatingsloven* I kap. 45 fremgår det at det er forbudt å tro på *finnar*, nærmere bestemt å tro på deres makt til å hjelpe. Dette må tolkes som medisinsk hjelp, noe som i følge Mundal 1996 b: 102-103 må bero på nære forbindelser mellom nordmenn og samer generelt og i behandlende øyemed spesielt.

³²⁹ Myrhaug 1997: 69-70.

kvinnelige noaidier, påpeker religionshistorikeren Hans Mebius.³³⁰ Han refererer til en tradisjon gjenfortalt av Paavo Ravila i *Reste Lappischen Volksglaubens* (1934). Den bygger på den unge fjellsamen Juhani Nuorgams fortellinger om samiske seder og folketro. Juhani fra Kittilompolo hadde fått overlevert kunnskapen fra foreldre og slektninger. Spesielt interessant er hans beretning om noaidie-trommen og de eldre trommekvinnene:

”När det gällde viktiga frågor, var det vanligtvis två trumkvinnor [som agerade], och av dessa bands den ena till händer och fötter, så att hon inte kunde röra sig. Den andre kvinnan slog på trumman alldeles nära ansiktet [...]. Hon slog så länge, tills den andra blev vanmäktig och ögonen började vända sig uppåt. Detta fick inte utföras i tältet eller ett rum, utan de måste bege sig till en plats där människor inte störde. Det byggdes upp ett litet skyddstak så att solen inte skulle lysa in, eftersom man fruktade att luftens herre skulle se deras förehavande. När hon fallit i vanmakt, fick man inte väcka henne, utan hon måste få sova tills hon själv vaknade. När kvinnan vaknat, redogjorde hon för allt hon hade sett. Med hjälp av nåjdtrumman kunde kvinnorna också skicka onda andar.”³³¹

Mebius påpeker at det i sammenheng med denne og andre tradisjoner om kvinnelige sjamaner, ikke kan sluttes noe om forholdene mer enn 200 år tilbake i tid. Likevel kan samisk tradisjon i senere kilder som gir belegg for forekomsten av kvinnelige noaidier, ikke neglisjeres. Det ville være merkelig om de yngste opplysningene om noaidiekvinner skulle være en form for innovasjon eller nye påfunn i tradisjonen, uten belegg i eldre forhold.

Uansett, kvinnene hadde en meget betydningsfull rolle i noaidieseansen, noe både Jens Kildals og Isak Olsens beretninger fra misjonsmarken vitner om. Begge understreker at kvinnene hadde oppdraget at de gjennom sang holdt den bevisstløse mannlige noaidien i live. Derfor kan ritualet tolkes som en kollektiv handling, der kvinnene og andre deltakere, aktivt medvirket og støttet noaidien i hans ferd i en annen verden.³³² Kvinnene har som noaidiens assistenter ivaretatt betydningsfulle roller gjennom sin sang og agering, trolig også i medisinsk sammenheng.

³³⁰ Mebius 2003: 128.

³³¹ Mebius 2003: 128-129.

³³² Ibid: 130.

6. Avrunding med konklusjon

6.1 Semiotikk igjen

Strukturalistisk teori, nærmere bestemt Saussures semiotiske teori om tegn, inngår i min *gender*-tilnærming i denne avhandlingen. Kjernen i hans teori går i korthet ut på at det viktigste ved et tegn er ikke dets mening, men ulikheten med andre tegn. Forholdet mellom de sosiale kjønn (*genders*) kan derfor bli tolket som binære (av latin *binarius* ”todelt”, beroende på valget mellom to muligheter) motsetninger. For strukturalistisk teori oppfatter sosiale kjønn ikke bare som motsetninger, men også som ulike, med andre ord mannen som dominerende overfor kvinnen.

6.1.1 Senere kritikk av strukturalistisk kjønnsforståelse

Et av kjennetegnene på poststrukturalistisk fremvekst av *gender*-teori var dekonstruksjonen eller kritikken av uttrykket ”binære motsetninger”. Selv om en kvinne er motsetningen til en mann eller alt annet enn det han representerer, er hennes ”anderledeshet” nært relatert til mannen; som et bilde av hva han ikke er og derfor en viktig påminnelse av hva han er, i følge Eagleton.³³³ Derfor definerer mann og kvinne hverandre og er avhengig av hverandre. Dekonstruksjonen av den binære motsetningen antyder at forskjellen mellom mann og kvinne kan være relativt vanskelig og subjektivt definert, akkurat som grensen mellom hva som er akseptabelt eller ikke og hva som er fornuftig og hva som er ufornuftig. Det faktum at kjønnene ikke nødvendigvis er så ulike, kan forklare strukturalismens behov for å sette dem opp mot hverandre.³³⁴

6.1.2 Arkeologen Liv Helga Dommasnes’ syn på *gender* i den norrøne kulturen

Dommasnes tar utgangspunkt i Steinslands tese om at religionsskiftet representerte et radikalt brudd med gammel sed og skikk, for kvinner i særdeleshet og sosiale kjønnsroller i alminnelighet.³³⁵ Sosiale kjønnsroller her i betydningen ”feminine” og ”maskuline”. Innholdet i disse må forstås som kulturelt definert. Således varierer sosiale kjønnsroller fra kultur til kultur og er foranderlige over tid i den samme kulturen. Disse rollene er betinget av kulturen og utgjør et viktig element i definisjonen av kulturen. Relatert til makt må *gender* sees også i

³³³ Eagleton 1983: 132.

³³⁴ Ibid: 133.

³³⁵ Dommasnes 1991: 66. Se også Steinsland 2000: 34.

forhold til autoritet og innflytelse.³³⁶ Dommasnes omtaler vikingtiden og nevner her kjønnsroller kvinnene ivaretok; slike som enkens rett til - men ikke plikt til, å være tilstede på tinget. Hun nevner også gylden med hennes mandat, kvinners innflytelse som beskyttere av familiens ære når de egger mennene til hevn og ættens betydning i denne sammenheng. Imidlertid hadde ikke kvinner makt over folk på samme måte som menn, likevel må vi anta at kvinner i den hjemlige sfære hadde makt til å ta avgjørelser med vidtrekkende konsekvenser for hele husstanden. Som ansvarlig for gårdens produksjon av mat, tekstiler, skinn og for flere generasjoner samt tjenere og dyr og at alle kom trygt gjennom vinteren, synes det som at husfruen også har hatt ansvaret for disponeringen av familiegodset og følgelig hatt økonomisk makt.³³⁷ Dette utstrakte ansvaret husfruen hadde *innan stokks* har naturligvis også omfattet pleie og stell av syke i vikingtid.

6.1.2.1 Konkluderende bemerkninger

Sosiale kjønnsroller er imidlertid foranderlige over tid i den samme kulturen, i følge Dommasnes. Et forhold som gjenspeiles i medisinsk sammenheng i den norrøne kulturen. Utgangspunktet for de kulturelle endringene var det nye kristne synet på mannen som overordnet kvinnen i katolsk middelalder. Et syn legitimert i Skapelsesberetningen i 1. Mosebok. Motsetningsforholdet mellom sosiale kjønn i norrøn middelalder bygget derfor på en religiøs/ ideologisk og normativt fundamentert kvinneundertrykkelse, fjernt fra vikingtidens forholdsvis likestilling mellom den frie mann og kvinne. I denne relative likestilling inntok de førkristne kvinnene som vi har sett, en mye viktigere rolle når det dreier seg om legegjerninger og beslektede kultiske roller. Roller som til dels var statusbelagte i førkristen tid i Norge og på Island. Jeg er derfor tilbøyelig til å hevde at poststrukturalistisk syn på sosiale kjønn er mer dekkende for den førkristne mann og kvinne, for de utfylte hverandre med sine oppgaver henholdsvis *innan stokks* og *útan stokks*. Også når det gjelder legegjerninger. For i eddadiktningen ivaretok valkyrien Sigrdrífa den medisinske kunnskaps-traderingen og hennes elev var en mannlig helt. Sammen videreførte de mytologisk overlevert erkjennelse. Valkyrien Sigrún videreførte den i praktisk handling, i likhet med husfruer i den jordiske sfære. Og nettopp husfruene bar med seg en solid erfaringsbasert legekunst inn i kristen tid, til nytte og gagn for den øvrige husstand og lokalsamfunnet. Det er dermed ikke sagt at denne empiriske kunnskapen forsvant etter religionsskiftet, for grensen mellom magi og religion var ikke så skarp i den unge middelalderkirken. Hjelpen måtte selvfølgelig ikke

³³⁶ Dommasnes 1991: 69.

³³⁷ Ibid: 71.

søkes hos djevelen og hedenske guddommer, kirkens menn var i mot konkurranse i religiøs praksis. Imidlertid aksepterte kirken at visse ritualer og midler ble tatt i bruk for å påvirke naturen, helbrede sykdommer og fremme åkerens grøde og menneskers fruktbarhet, de skulle bare ha en kristen karakter.³³⁸ I avhandlingen min har jeg presisert et skille mellom den *hvite* magien som jeg har skildret som legetrolldom og *svart* magi omtalt som skadetrolldom. Hvit magi tilla jeg kvinners kompetanseområde og med legende og lindrende egenskaper.

Herunder vernemagi som kunne nøytralisere skadelige trolldomsanslag. Denne praksisen kom særlig til uttrykk i sårbehandling og fødselshjelp. Visse kvinner hadde iboende evner til å hjelpe. Den hvite og svarte magien utgjorde den folkelige oppfatningen av trolldom, som jo var en viktig del av norrøn folkemedisin. Og den folkelige medisinen balanserte mellom magi og motmagi. I ættesagaene blir beskyldningene om bruk av trolldom gjerne skildret som ulike typer av kraftfull tale; enten i form av det talte ord eller som sang og med forsterket virkning ristet i runer. I sagaskildringene jeg har benyttet, inngår trolldom også i en medisinsk sammenheng brukt av bevisste, kunnskapsrike kvinner (noen ganger av menn) med ulike formål, og det rituelle handlingsmønsteret følger nødvendigvis ikke normative aktiviteter definert av kulturen. Utøverne kan være svært kreative i medisinsk sammenheng, det fremgår bl.a. i utvalget av legeplanter/-urter kvinnene benytter.

Likevel, i løpet av ganske kort tid ser vi at kirkens menn, presteskapet i all hovedsak, i økende grad begrenser tradisjonelle kvinneroller også gamle samiske kvinneroller, og etter hvert kriminaliserer dem. Kriminaliseringen nedfelles i klare ordelag i de eldre kristenrettene. Spesielt strengt blir praktisering av trolldom bedømt og straffeutmålingen blir deretter. Dette rammer lekeyndige kvinner særlig hardt for forbudene retter seg mot en medisinsk handlingsfrihet, der trolldomssanger; *galdrar*, *varðlokkur* og *joik*, herunder trolldomskunster og divinasjon inngår som viktige overnaturlige komponenter. Den kvinnelige helbrederrollen eller rollen som utøver av legekunst i førkristen tid overtas gradvis av mannlige prester og særlig munkevesenet utover i middelalderen, men det er en vanskelig prosess å komme den førkristne legetradisjonen til livs. Den kirkelige lovgivningen påfører likevel kvinner statustap i flere henseender, og respekterte kvinneroller i hedensk tid blir fratatt dem, og kan ikke utøves i lovlige former. Denne umyndiggjøringen av kvinnen til dels syndiggjøringen av kvinnekjønnene som de nye kristne normene medførte, vil jeg påstå var med på å undergrave basis for kvinnemakt, og som følge derav skape et mannsdominert forhold mellom kjønnene.

³³⁸ Bagge (1998) 2005: 105.

BIBLIOGRAFI

Islandske forfattere med fornavn først.

Kilder:

Adam of Bremen: "History of the Archbishops of Hamburg-Bremen (excerpt) " (Ed) Tschan, Francis J. & Reuter, Timothy. Colombia University Press 2002 ss. 202-223.

Bibelen. Det gamle testamente og Det nye testamente. Det Norske Bibelselskap 1978.

Bibelen.no: ulike datoer.

Den Eldre Gulatingslova. Utgitt ved Bjørn Eithun, Magnus Rindal og Tom Ulset. I serien Norrøne Tekster nr. 6. Riksarkivet, Oslo 1994.

Den Eldste Noregs-Historia - Historia Norvegiae. Frå Latin ved Halvdan Koht. Norrøne bokverk nr.19, Det Norske Samlaget, Oslo 1950.

Den Gamle Jærtegnsbog om Biskop Thorlak. Oversat med indledning og efterord af Agnete Loth, Odense Universitetsforlag 1984.

Den islandske lægebog (Codex Arnarnagnæanus 434 a. 12mo). Udgivet af Kr. Kålund. D.Kgl. Danske Vidensk. Selsk. Skr., 6. Række, historisk og filosofisk Afd. VI. 4. København. Bianco Lunos Bogtrykkeri 1907.

Den Legendariske Olavssaga. Omsett frå norrønt av Kåre Flokenes. Erling Skjalgssonselskapet, Stavanger 2000.

Eddadikt. Oversatt av Ludvig Holm-Olsen, J. W. Cappelens Forlag 2. reviderte opplag. Denne utgave 1993.

Edda. Den Eldre Edda og Den Yngre Edda. Til nynorsk ved Ivar Mortensson-Egnund og Erik Eggen. Det Norske Samlaget, Oslo 2002.

Edda Snorra Sturlusonar. Udgivet efter håndskrifterne af Kommissjonen for Det Arnarnagnæanske Legat ved Finnur Jónsson. Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag – København - MCMXXXI

Egilssoga. Omsett av Leiv Heggstad og Revidert av Magne Heggstad, Det Norske Samlaget Oslo 1994.

Eirik Raudes saga. Oversatt av Anne Holtmark. I *Norrøn Saga* Bind V. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1953), 1989 ss. 197- 222.

Fostbrødrenes saga. Oversatt av Anne Holtmark. I *Norrøn Saga* Bind II. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1927, 1951) 1989 ss. 179-254.

- Gammel norsk Homiliebog* (Codex Arn. Magn. 619 QV.) Udgiven af C. R. Unger. Brøgger & Christie, Christiania 1864.
- Grettes saga*. Oversatt av Ludvig Holm-Olsen. I *Norrøn Saga* Bind V. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1954) 1989 ss. 7-196.
- Henrik Harpestræng. Liber Herbarum*. Udgivet af Poul Hauberg. Bogtrykkeriet Hafnia (Carl Kretzschmer) København 1936.
- Henrik Harpestreng. Liber Herbarum* i udvalg med illustrationer fra håndskrifter, ved Karen Dreyer Jørgensen, Mørch & Wagner, Svendborg 1988.
- Kongespeilet*. Oversettelse ved A.W. Brøgger. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo 1947.
- Laksdøla saga*. Oversatt av Didrik Arup Seip. I *Sagaer i utvalg* med tegninger fra Island av Johannes Larsen. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1952), 1995 ss. 307- 477.
- Njáls saga*. Oversatt av Fredrik Paasche. I *Norrøn Saga* Bind IV. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo og Det norske Akademi for Sprog og Litteratur (1922, 1986) 1989 ss. 9-293.
- Njáls saga*. Innleiing av Roy Jacobsen. Omsett av Aslak Liestøl. Ny og fullstendig utgåve ved Jan Ragnar Hagland. Det Norske Samlaget, Oslo 2003.
- Physica* skrevet (på latin) af: Hildegard af Bingen. Oversatt fra engelsk udgave (Pricilla Thoop) af Anemette Olesen. Forlaget Skarresøhus, Århus 2003.
- Saxo Grammaticus: Danmarks Riges Krönike*. Bog 1 -9. Fordansket ved Nik. Fred. Sev. Grundtvig. Illustreret af Gudmund Hentze. Forlaget Danmark, København 1924.
- Snorre Sturlasons kongesagaer "Stormutgaven"*. Oversettere: Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Redaktør: Finn Hødnebo, J. M. Stenersens Forlag A/S, Oslo 2003.
- Soga um Droplaugs-sønene*. Frå Gamalnorsk ved Johan Hovstad. I serien *Norrøne Bokverk* nr. 28. Det Norske Samlaget, Oslo 1931.
- Stjórn. Gammelnorsk Bibelhistorie. Fra Verdens Skabelse Til Det Babyloniske Fangenskab*. Udgivet af C. R. Unger. Christiania. Feilberg & Landmarks Forlag 1862.
- Sturlunga saga* bind I. I dansk oversættelse ved Kr. Kålund. Det Kongelige Nordiske Oldskriftselskab, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag København og Kristiania 1904.
- Vatnsdøla saga*. Oversatt av Sigurd Angell Wiik. I *Norrøn Saga* Bind II. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1954) 1989 ss. 255-335.
- Viga-Glums saga*. Oversatt av Sigrid Undset. I *Norrøn Saga* Bind III. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1923, 1954) 1989 ss. 125-196.
- Voluspå*. I norsk gjendiktning ved Gro Steinsland og Preben Meulengracht Sørensen. Pax

Forlag A/S, Oslo 1999.

Øyrbyggja saga. Oversatt av Sigurd Angell Wiik. I *Norrøn Saga* Bind III. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard) Oslo (1926, 1953) 1989 ss. 7-123.

Faglitteratur:

Ásdís Egilsdóttir & et al. 1993: "Utdrag", i (Red) Wolf, Kirsten & Pulsiano, Phillip *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, Garland Publishing, Inc. Artikkelen finnes i HIS 2132 Del 1 av 3. *Islendingesagaene – fakta eller fiksjon?* Blandingskompendium fremstilt av Universitetet i Oslo. Ss. 157-171.

Bagge, Sverre 1991: *Society and Politics in Snorri Sturlusson's Heimskringla*. Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Bagge, Sverre (1998) 2005: *Mennesket i middelalderens Norge. Tanker, tro og holdninger 1000-1300*. Aschehoug Historie, Oslo.

Berger, Peter Ludwig 1997: *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Norsk innledning ved professor Otto Krogseth. Vidarforlaget, Oslo (1993).

Bergstøl, Jostein 2008: *Samer i Østerdalen? En studie av etnisitet i jernalderen og middelalderen i det nordøstre Hedmark*. Doktoravhandling ved Universitetet i Oslo.

Byock, Jesse L. 1988: "Ch. 2: Historical and Legal sources" & "Ch. 6: Consensual governance", fra *Medieval Iceland. Society, Sagas and Power* 1988, University of California Press. Artikkelen finnes i HIS 2132 Del 1 av 3. *Islendingesagaene – fakta eller fiksjon?* Blandingskompendium fremstilt av Universitetet i Oslo. Ss. 1-74.

Børresen, Kari Elisabeth 1985: "Kvinnesynet i middelalderen", i (Red.) Kari Vogt, Sissel Lie, Karin Gundersen og Jorunn Bjørgum *Kvinnenes kulturhistorie. Fra antikken til år 1800*. Bind 1. Universitetsforlaget AS, Oslo – Bergen – Stavanger – Tromsø. Ss. 88-92.

Colish, Marcia L. 1997: *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400*. The Yale Intellectual History of the West. Yale University Press New Haven and London.

Damsholt, Nanna 1999: "Middelalderen ca. 500-1500", i (red.) Nanna Damsholt *Indefra. Europæiske kvinders historie belyst ved kildetekster*. Museum Tusculanums Forlag Københavns Universitet. Ss. 63-130.

Dommasnes, Liv Helga 1991: "Women, Kinship, and the Basis of Power in the Norwegian Viking Age", i (Ed.) Ross Samson *Social Approaches to Viking Studies*. Cruithne Press, Glasgow. Ss. 65-73.

Eagleton, Terry 1983: *Literary Theory. An Introduction*. University of Minnesota Press,

Minneapolis.

Finnur Jónsson 1912: *Lægekunsten i den nordiske oldtid*. I serien Medicinsk-Historiske Smaaskrifter 1. Vilhelm Trydes Forlag København.

Fuglesang, Signe Horn 1980: *Some Aspects of the Ringerike Style. A phase of 11th century Scandinavian art*. Mediaeval Scandinavia Supplements Volume 1. Odense University Press.

Fuglesang, Signe Horn 1989: "Viking and medieval amulets in Scandinavia", i *Fornvännen Tidskrift för svensk antikvarisk forskning*. Årgang 84. Ss. 15-27.

Grambo, Ronald 1994: *I liv og død. Dråper av blodets historie*. C. Huitfeldt Forlag.

Greer, Thomas H. og Gavin Lewis: *A Brief History of the Western World*. Niende utgave. Thomson, Wadsworth USA.

Gudrún P. Helgadóttir 1985: "Kvinner og legekunst i den norrøne litteraturen", i *Kvinnearbeid i Norden fra vikingtiden til reformasjonen*. Foredrag fra et nordisk kvinnehistorisk seminar i Bergen 3-7 august 1983. Universitetet i Bergen. Ss. 17-29.

Gunnes, Erik 1985: "Kloke koner og andre leger", i (Red.) Kari Vogt, Sissel Lie, Karin Gundersen og Jorunn Björgum *Kvinnernes kulturhistorie. Fra antikken til år 1800*. Bind 1. Universitetsforlaget AS, Oslo – Bergen – Stavanger – Tromsø. Ss. 98-101.

Heide, Eldar 2006: *Gand, seid og åndevind*. Doktoravhandling ved Universitetet i Bergen.

Helle, Knut 1999: "Lov og rett i middelalderen", i (red. Else Mundal og Ingvild Øye) *Norm og praksis i middelaldersamfunnet*. Senter for europeiske kulturstudier SEK, Universitetet i Bergen.

Helle, Knut 2001: *Gulatinget og Gulatingslova*. SKALD AS, Leikanger.

Hodne, Ørnulf 1999: *Norsk folketro*. J. W. Cappelens Forlag as.

Holck, Per 1996: *Norsk Folkemedisin. Kloke koner, urtekurer og magi*. J.W. Cappelens Forlag a.s. Oslo

Høyersten, Jon Geir 2000: *Personlighet og avvik. En studie i islendingesagaens menneskebilde – med særlig vekt på Njála*. Tano Aschehougs Fonteneserie.

Jochens, Jenny 1995: *Women in Old Norse Society*. Cornell University Press. Ithaca and London.

Jón Steffensen 1962: "Eir, lægekunstens gudinde", i (Ed.) Wolfram Kock, *Medicinhistorisk Årsbok 1962*. Yearbook of the Medical-Historical Museum, Stockholm. Ss. 1-12.

Jón Steffensen 1975: *Menning og meinsemdir. Ritgerðasafn um mótunarsögu íslenzkrar þjóðar og baráttu hennar við hungur og sóttir*. Sögufélagið gaf út. Ísafoldarprentsmiðja h.f. Reykjavík.

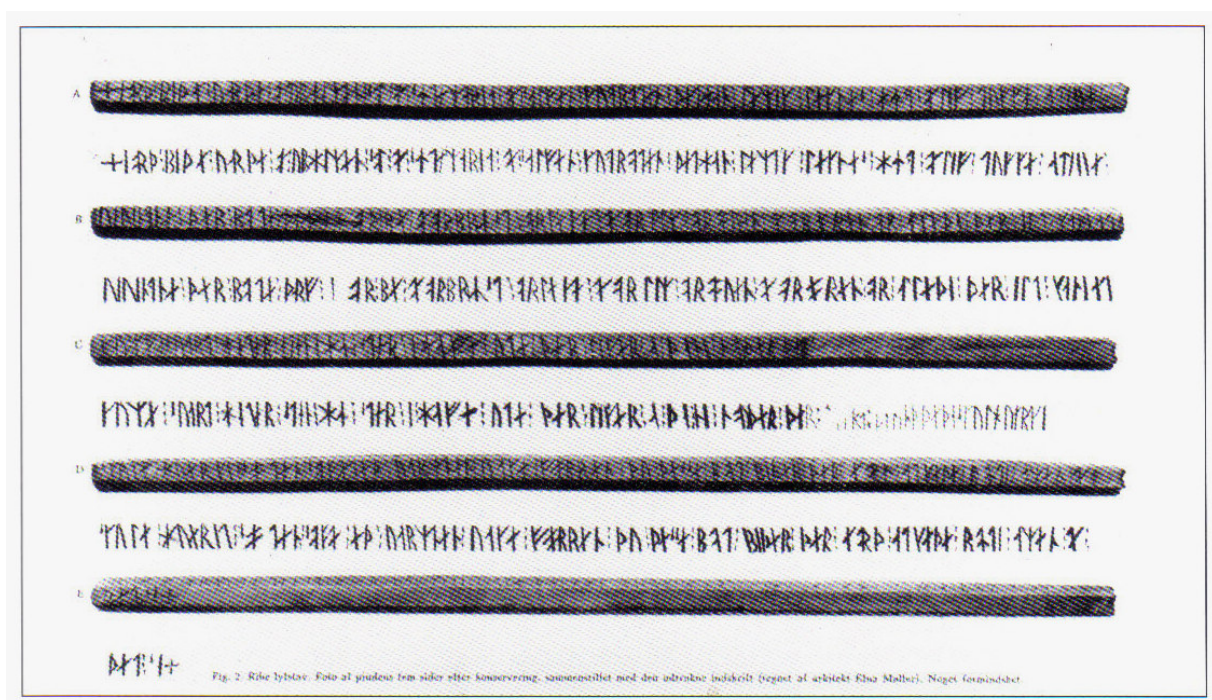
Jón Steffensen 1982: "Fra hedenskab til katolicisme, de medicinsk-historiske konsekvenser i

- Norden”, i (Ed.) Wolfram Kock, *Nordisk Medicinhistorisk Årsbok 1982*. Yearbook of the Museum of Medical History, Stockholm. Ss 149-156.
- Jón Viðar Sigurðsson 2003: *Kristninga i Norden 750-1200*. Det Norske Samlaget, Oslo.
- Josvasen, Nicolai 1968: ”Runebommen i samisk folkemedisin”, i *Särtryck ur Medicinhistorisk Årsbok 1968*. Ss. 1-7.
- Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid *från vikingatid till reformationstid* 1970. Band XV: ”Samisk språk Skude”. Svensk Redaktör: John Granlund. Allhems Förlag, Malmö.
- Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid *från vikingatid till reformationstid* 1974. Band XVIII: ”Sätesgårdsnamn Trygor”. Svensk Redaktör: John Granlund. Allhems Förlag, Malmö.
- Kværne, Per og Kari Vogt 2002: *Religionsleksikon*. Med bidrag fra Bente Groth og Per Bjørn Halvorsen. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Larsson, Thomas P. red. 2000: *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Bokförlaget Nya Doxa Falun.
- Liepe, Lena 2003: *Den medeltida kroppen. Kroppens och könets ikonografi i nordisk medeltid*. Nordic Academic Press, Lund.
- Lundmark, Bo 1987: ”Rijkuo-Maja and Silbo-Gåmmoe. Towards the Question of Female Shamanism in the Saami Area”, i (Red) Ahlbäck, Tore *Saami Religion. Based on Papers read at the Symposium on Saami Religion, held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984*. 1987 The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo/Finland. Ss 158-169.
- Læstadius, Lars Levi 1959: *Fragmenter i lappska mytologien*. Med inledning och Kommentar, utgivna av Harald Grundström. P. A. Norstedt & Söner, Stockholm.
- Lönnroth, Lars 1963-1964: ”Kroppen som själens spegel – ett motiv i de isländska sagorna”, i *Lychnos. Lärdomshistoriska Samfundets Årsbok 1963-1964*. Almqvist & Wiksell, Stockholm-Göteborg-Uppsala. Ss. 24-61.
- Mebius, Hans 2003: *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Jengel – Förlaget för Jemtlandica, Östersund.
- Mundal, Else og Gro Steinsland 1989: ”Kvinner og medisinsk magi”, i *Kvinnors Rosengård. Medeltidskvinnors liv och hälsa, lust och barnafödande*. Föredrag från nordiska tvärvetenskapliga symposier i Århus aug. 1985 och Visby sept. 1987. Utgivna av Hedda Gunneng, Beata Losman, Bodil Møller Knudsen, Helle Reinholdt. Skriftserie från Centrum för kvinnoforskning vid Stockholms Universitet. Nr. 1/1989. Ss. 97-121.

- Mundal, Else 1996 a: "Korleis påverka kristninga og kyrkja kjønnsrollemønstra?", i *Religion och Bibel*. Nathan Söderblom-Sällskapetets Årsbok 1996. Ss. 95-103.
- Mundal, Else 1996 b: "The perception of the Saamis and their religion in Old Norse sources", i (Red.) Juha Pentikäinen *Shamanism and Northern Ecology*. Mouton de Gruyter, Berlin – New York. Ss. 97-116.
- Mundal, Else 1997: "Sjelsførestellingane i den heidne norrøne kulturen", i (red.) Anne Ågotnes *Kropp og sjel i middelalderen*. Onsdagskvelder i Bryggens Museum – XI. Bryggens Museum. Ss. 7-30.
- Mundal, Else 1999: "Den doble verknaden av kristninga for kvinnene i den norrøne litteraturen", i *Nytt om kvinneforskning* 2/99. Ss. 65-78.
- Mundal, Else 2002: "Kvinnenamn og kvinnesyn i den norrøne kulturen", i *Venneskrift til Gulbrand Alhaug*, (Red.) Tove Bull, Endre Mørck og Toril Swan. Det humanistiske fakultet Universitetet i Tromsø. Ss. 128-132.
- Mundal, Else 2003: *Kva fortel dei norrøne skriftlege kjeldene om historia til sørsamane*. Foredrag holdt på seminar om sørsamisk historie, Trondheim 21.03.03
<http://trondelag.kulturnett.no/wshows.aspx?p=393>: 01.09.2007.
- Myrhaug, May-Lisbeth 1997: *I modergudinnens fotspor. Samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinnekult*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Näsström, Britt-Mari 1998: *Frøya. Den store gudinnen i Norden*. Oversatt av Kåre A.Lie. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Olesen, Anemette 2005: *Henrik Harpestrengs Urter. Datidens urter til nutidens haver*. Skarresøhus Forlag.
- Orchard, Andy 2002: *Cassell's Dictionary of Norse myth & legend*. Cassell, London.
- Pedersen, Vibeke Juul 2006: "Stormandspryd", i tidsskriftet *SKALK Nyt om gammelt* Nr. 2 April 2006. Ss 5-11.
- Pollan, Brita 1993: *Samiske sjamaner. Religion og helbredelse*. Gyldendal Norsk Forlag A/S.
- Pollan, Brita 2002: red. *Noaidier. Historier om samiske sjamaner* i *Verdens Hellige Skrifter*. De norske Bokklubbene AS.
- Pollan, Brita 2005: "Samisk religion i Norge" i (Red.) Arne Bugge Amundsen: *Norges religionshistorie*. Universitetsforlaget. Ss. 414- 456.
- Poulsen, Grete Schmidt 1986: "The Complementarity of Magic in Nordic Mythology and in Archaeological Sources", i (red.) Gro Steinsland *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*. Norwegian University Press, Oslo. Ss.168-179.

- Power, Eileen 1975: *Medieval Women*. Cambridge University Press.
- Raudvere, Catharina 2003: *Kunskap och insikt i norrön tradition. Mytologi, ritualer och trolldomsanklagelser*. Vägar till Midgård 3. Nordic Academic Press.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1928: *Vår Gamle Trolldomsmedisin* Bind I. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1927. No. 6. Oslo, I Kommissjon hos Jacob Dybwad 1928.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1933: *Vår Gamle Trolldomsmedisin* Bind II. Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse 1933. No. 2. Oslo, I Kommissjon hos Jacob Dybwad 1933.
- Reichborn-Kjennerud, Ingjald 1936: "Vår eldste medisin til middelalderens slutt", i *Medisinens historie i Norge* av I. Reichborn-Kjennerud, Fr. Grøn og I. Kobro. Grøndahl & Søn's Forlag Oslo 1936. Fotografisk opptrykk utgitt av Kildeforlaget – Oslo 1985. Ss. 3-97.
- Rindal, Magnus 2004: "Dei eldste norske kristenrettane", i (red.) Magnus Rindal *Religionsskiftet i Norden. Brytinger mellom nordisk og europeisk kultur 800-1200 e.Kr.* Occasional papers Skriftserie nr. 6, 2004. Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder, Universitetet i Oslo. Ss. 103-137.
- Ross, Margaret Clunies 1998: *Prolonged Echoes. Old Norse myths in medieval Northern society. Volume 2: The reception of Norse myths in medieval Iceland*. Odense University Press.
- Rydving, Håkan 1995: *The End of Drum-time. Religious Change among the Lule Saami, 1670s-1740s*. Second edition. Uppsala.
- Rydving, Håkan 1996: "Suttungamjödet, vishetens källa. Öl och mjöd i Skandinavien under vikingatid och medeltid", i (Red.) Rydving, Håkan *Rus och Rit. Om droger och religioner*. Libris, Örebro. Ss. 255-264.
- Segev, Dror 2001: *Medieval Magic and Magicians – in Norway and Elsewhere. Based Upon 12th – 15th Centuries Manuscript and Runic Evidence*. Occasional papers. Skriftserie UiO 2/2001.
- Snædal, Thorgunn 1994: "Vardagsliv och visdomsord. Runorna i Norden från urtid till nutid", i (Red.) Solbritt Benneth, Jonas Ferenius, Helmer Gustavson og Marit Åhlén *Runmärkt. Från brev til klotter. Runorna under medeltiden*. Carlssons, Stockholm. Ss. 9-32.
- Spurkland, Terje 2001: *I begynnelsen var futhark. Norske runer og runeinnskrifter*. Cappelen Akademisk Forlag/Landslaget for norskundervisning.
- Steinsland, Gro 1985: "Husfruer, gyðjer og volver", i (Red.) Kari Vogt, Sissel Lie, Karin Gundersen og Jorunn Björgum *Kvinnenes kulturhistorie. Fra antikken til år 1800*.

- Bind 1. Universitetsforlaget AS, Oslo – Bergen – Stavanger – Tromsø. Ss.126-131.
- Steinsland, Gro 2000: *Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Steinsland, Gro 2004: *Draumkvedet og tekster fra norrøn middelalder*. I serien Verdens Hellige tekster. Utvalg og innledende essay av Gro Steinsland. De Norske Bokklubbene.
- Steinsland, Gro 2005: *Norrøn religion. Myter, Riter, samfunn*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Sørensen, Jørgen Podemann: *Introduktion i Gyldendals Religionshistorie. Ritualer, Mytologi, Ikonografi*. Redigeret af Tim Jensen, Mikael Rothstein, Jørgen Podemann Sørensen. Gyldendalske Boghandel. Nordisk Forlag A.S., Copenhagen 1994.
- Utstillingskatalogen *Från Vikingar till Korsfarare. Norden och Europa 800-1200*. (Red.) Else Roesdahl. Föreningen Norden, Stockholm 1992.
- www.dokpro.uio.no: 27.09.08
- www.storenorskeleksikon.no: diverse datoer.
- Zachrisson, Inger 1997: "Skrivna källor", i (red.) Inger Zachrisson, *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien*. Statens Historiska Museum, Stockholm. Ss. 158-175.
- Zachrisson, Inger 1997: "Gravgåvorna", i (red.) Inger Zachrisson, *Möten i gränsland. Samer och germaner i Mellanskandinavien*. Statens Historiska Museum, Stockholm. Ss. 61-71.
- Zöega, Geir T. (1910) 2004: *A concise dictionary of Old Icelandic*, Dover Publications, Inc. Mineola, New York
- Østmo, Einar og Lotte Hedeager (red.) 2005: *Norsk arkeologisk leksikon*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Øye, Ingvild 1999: "Kvinner, kjønn og samfunn. Fra vikingtid til reformasjon", Del I: i *Med kjønnsperspektiv på norsk historie. Fra vikingtid til 2000-årsskiftet*. Cappelen Akademisk Forlag as, Oslo.

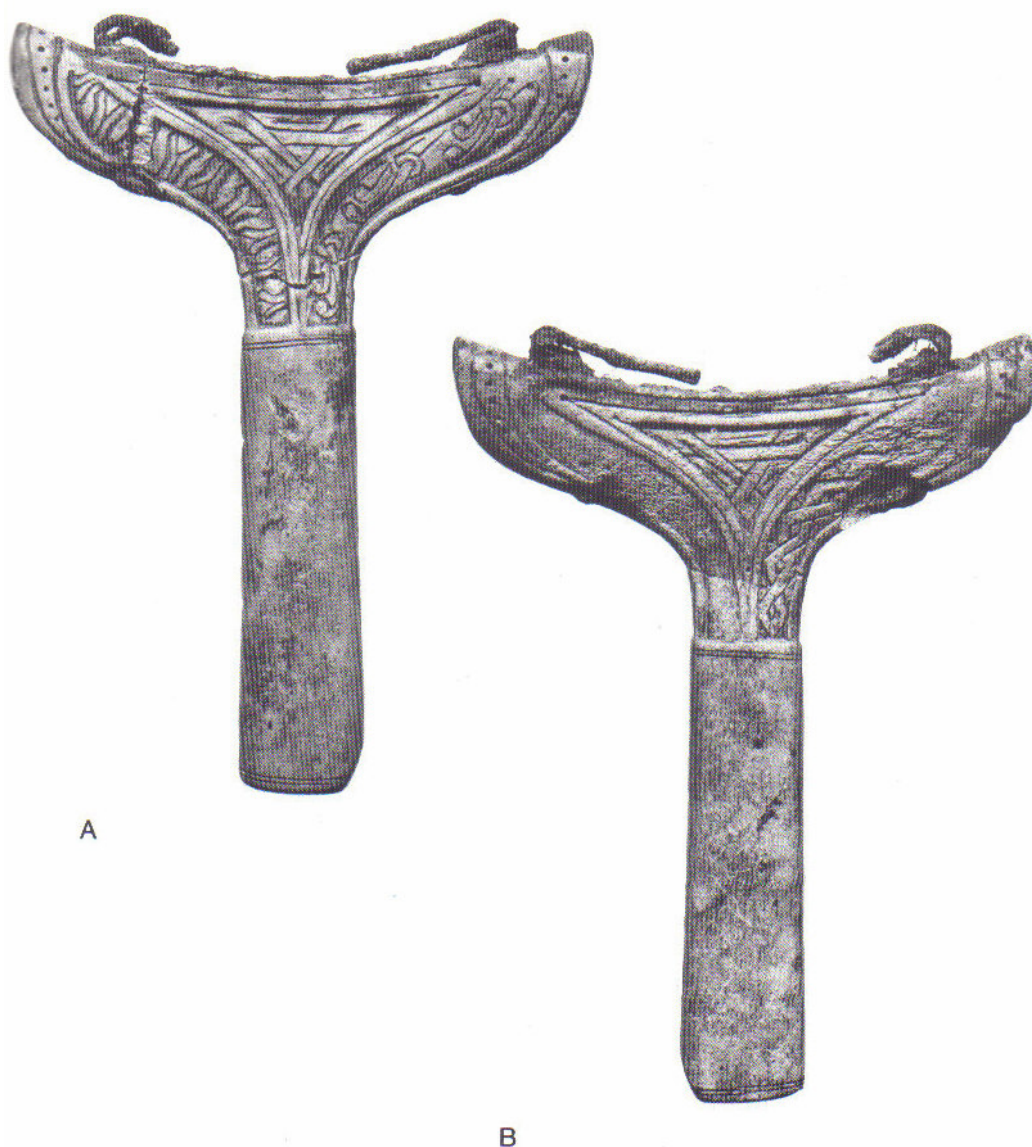


Runepinnen fra Ribe, Sørvest-Jylland, Danmark ca. år 1300. Det er ristet runer på fem sider av denne legedomspinnen i tre. (Nationalmuseet i København)

Kilde: Snædal 1994:19.



To slangeamuletter: **a** i tre (kristtorn) er en versjon av forsteningen (ammonit fra Yorkshire) **b** vanligvis kjent som en "slangesten". I folketroen er slangesten ansett som en lykkeamulett. Irsk/Anglo-skandinavisk opprinnelse datert til 1000-årene (National Museum of Ireland). Kilde: Utstillingskatalogen *Från Vikingar till Korsfarare. Norden och Europa 800-1200* 1992: 334.



Runebommehammeren fra Nordset, Øvre Rendalen, Hedmark, Norge er laget av ben og dekorert i tradisjonell samisk flettebåndsornamentikk på den ene siden og med en bord i Ringerikestil på den andre siden. Her er det skjedd et kulturmøte. Er hammeren blitt brukt i samisk sjamanistisk sammenheng av en noaidie eller i en norrøn seidkontekst? Å praktisere trolldom på samisk vis (norrønt *finnvitka*) var kanskje mer virksomt ved farsott og uår? Hammeren er radiologisk datert til 1160-1260 e. Kr. (Kulturhistorisk Museum i Oslo)

Kilder: Fuglesang 1980: 65-66, Bergstøl 2008: 98-100, 223-224, Mundal 1996 b: 112 og 114.

